ANNE-MARIE EDDÉ

SALADIN

« UNE BIOGRAPHIE ÉVÉNEMENT »

Le Monde

Flammarion

ANNE-MARIE EDDÉ

SALADIN

« UNE BIOGRAPHIE ÉVÉNEMENT »

Le Monde

Flammarion

Anne-Marie Eddé

Saladin

Flammarion

Anne-Marie Eddé

Saladin

Nouvelle édition réactualisée © Flammarion, 2016

ISBN numérique : 978-2-0813-9908-2
ISBN du pdf web : 978-2-0813-9909-9

Le livre a été imprimé sous les références :
ISBN : 978-2-0813-9512-1

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo.

Présentation de l'éditeur :

Pour le monde arabo-musulman, Saladin est une figure mythique : de Nasser à Saddam Hussein, nombreux sont les dirigeants qui se sont réclamés de lui, nombreux les poètes et les artistes qui ont exalté sa mémoire. À Damas, son mausolée est aujourd'hui encore un lieu de pèlerinage. En Occident aussi, une véritable légende s'est construite autour de ce sultan kurde (1137-1193) devenu champion de l'islam et souverain d'un immense empire. Il est celui qui sut reprendre Jérusalem aux croisés et susciter chez ses adversaires chrétiens, notamment Richard Cœur de Lion, une certaine admiration.

Dans cette biographie nourrie aux meilleures sources, Anne-Marie Eddé a voulu comprendre la formidable popularité qui fut celle de Saladin, une popularité à laquelle il veilla toujours de très près. Une propagande inlassable encensait le sultan, défenseur de l'islam, serviteur fidèle du calife de Bagdad, parangon de justice, magnanime et généreux envers ses sujets comme envers ses ennemis… S'efforçant de faire la part de l'imaginaire et de la réalité, Anne-Marie Eddé replace le personnage dans l'époque tourmentée qui fut la sienne. Elle décrit l'ascension d'un homme doté d'un grand sens politique, qui parvint à étendre sa domination sur un territoire allant du Nil à l'Euphrate et du Yémen au nord de la Mésopotamie ; un homme authentiquement intéressé par la vie religieuse, soucieux d'appliquer la loi musulmane, sans concessions mais sans excès non plus, notamment à l'égard des communautés juives et chrétiennes ; un homme qui fut un guerrier infatigable, mais aussi un administrateur doué d'une prodigalité qui faisait le désespoir de ses proches. Un homme, enfin, qui montra autant de volonté dans la maladie, le deuil et les combats déçus que sur les chemins de la gloire.

Saladin

À mes parents,
Henri et Roselyne

Avertissement

À la demande de l'éditeur, le système de translittération des lettres arabes a été réduit au maximum dans le texte et les notes. Seules les voyelles longues sont indiquées par des accents circonflexes, la lettre hamza par une apostrophe (') et la lettre ʿayn par une apostrophe inversée (ʿ). En revanche, la translittération a été respectée dans la bibliographie et l'index. Un certain nombre de noms de personnages et de toponymes ont été renvoyés en notes, afin de satisfaire à la fois le plaisir de la lecture et la curiosité du spécialiste. Les dates sont indiquées selon le calendrier chrétien (julien). Cependant, dans la chronologie figurent, entre parenthèses, les années du calendrier de l'Hégire, système de datation propre à l'Islam, encore en vigueur aujourd'hui.

Enfin, le mot islam *apparaît dans le texte avec une minuscule, lorqu'il désigne la religion, et avec une majuscule quand il renvoie à la culture et à la civilisation islamiques.*

Introduction

« Nous voici de retour en Orient, Monsieur le sultan ! » Tels sont les mots qu'on prête au général Gouraud, au mois de juillet 1920, devant la tombe de Saladin, alors que les troupes françaises viennent d'entrer dans Damas[1]. Peu importe que cette phrase ait été prononcée ou non. Sa célébrité témoigne en soi de la forte empreinte laissée par le sultan dans la mémoire collective, en Orient comme en Occident.

En Orient, Saladin a d'abord été le libérateur de Jérusalem, cette ville qui cristallise, aujourd'hui encore, les aspirations et les revendications de trois grandes religions : le judaïsme, le christianisme et l'islam. Saladin est aussi celui qui a réussi à repousser les Occidentaux et à réunifier une grande partie du monde musulman, des rivages du Tigre à la Cyrénaïque, et du Yémen à la Syrie du Nord. D'où son éclat et sa popularité, toujours vivaces dans un Moyen-Orient où le culte des héros est omniprésent[2].

Si Saladin – Salâh al-Dîn en arabe – est devenu, à compter du XX^e^ siècle, une véritable icône pour le monde musulman (les chiites exceptés, nous verrons pourquoi), au point d'éclipser d'autres grandes figures islamiques du passé, c'est parce que le monde

arabe a été précisément confronté à l'échec de son unification, à la colonisation européenne, à la création de l'État d'Israël, à l'annexion de Jérusalem, et enfin, aux multiples interventions américaines. Dans ce contexte de dépendance, voire d'impuissance, le sultan est apparu comme la figure par excellence du libérateur, comme le modèle du souverain ayant su redonner fierté et dignité aux Arabes. Et pourtant, on le sait, Saladin n'était pas arabe, mais… kurde. C'est donc son « arabité » linguistique et culturelle qu'on s'est efforcé de mettre en avant, son attachement à l'islam, son respect des valeurs arabes : l'hospitalité, la générosité, la longanimité, l'honneur, le courage… Autant de raisons pour des dirigeants, si différents soient-ils, de le prendre pour référence, de l'adopter pour héros. Ainsi Gamal Abdel Nasser et Saddam Hussein se sont-ils tous deux identifiés à lui pour se poser en nouveaux chefs charismatiques des Arabes.

En Occident, Saladin fait aujourd'hui partie des rares personnalités de l'histoire arabo-musulmane qui, tels Mahomet ou Haroun al-Rachid, évoquent quelque chose dans l'esprit des gens. Son nom est le plus souvent associé à la croisade, à l'esprit chevaleresque et courtois, à la générosité et au respect de ses adversaires. Véhiculée dès le Moyen Âge par divers romans de chevalerie et chansons de gestes, son image n'a cessé d'évoluer au gré des circonstances historiques. À l'époque des Lumières, des auteurs tels que Voltaire ou Lessing le campèrent en souverain éclairé, tolérant et ouvert sur toutes les religions. Aujourd'hui encore, il est probablement le seul souverain musulman de l'Histoire auquel les studios de Hollywood puissent imaginer de donner un rôle de héros…

La première biographie de Saladin rédigée en Occident a été paradoxalement l'œuvre d'un Français, Louis-François Marin, au XVIII[e] siècle. Paradoxalement, en effet, puisque l'historiographie française s'est par la suite désintéressée de Saladin. De nombreux et excellents travaux ont été publiés au Royaume-Uni, aux États-Unis, en Allemagne et en Israël, très peu en France où la dernière biographie qui lui ait été consacrée remonte à plus de cinquante ans et reste marquée par une vision idyllique du personnage et réductrice de l'Islam[3]. Il est vrai que les difficultés d'une telle entreprise ne manquent pas. Elles tiennent, en grande partie, à la nature des sources. Très peu de documents d'archives ont été conservés et les sources narratives dont nous disposons émanent, pour une grande part, des proches de Saladin ou de l'entourage de ses successeurs. Or ceux-ci ont décrit la vie et le règne de Saladin – ils le disent eux-mêmes – avec une nette intention panégyrique. Il n'est donc pas toujours facile de faire une claire distinction entre la vraie personnalité de Saladin et le portrait de monarque idéal auquel il est sans cesse comparé. Par de nombreux aspects, ces ouvrages se rapprochent, d'une part, de la littérature hagiographique, connue dès le X[e] siècle en Islam, qui célèbre les vertus (*manâqib*) de certains personnages vénérés – fondateurs des écoles juridiques ou personnages connus pour leur piété et considérés comme « saints » – et, d'autre part, des « Miroirs des princes », genre littéraire hérité d'anciennes traditions persanes et destiné à mettre en valeur les qualités attendues d'un bon souverain : piété, justice, générosité, clémence, défense de la religion, écoute et proximité avec son peuple. Le Saladin qu'ils dépeignent était destiné à servir de modèle aux générations futures, comme le dit très bien Ibn al-Athîr dans sa définition de l'histoire : « Quand les rois liront dans des livres d'histoire les

biographies de souverains justes et quand ils verront combien ils étaient estimés par leurs sujets, ils essayeront de suivre leur exemple. » D'autres textes émanent au contraire de milieux hostiles à Saladin tels que les Zenguides de Mossoul ou les chrétiens des États latins, ce qui en rend l'interprétation tout aussi difficile.

Dès lors, quel crédit l'historien d'aujourd'hui peut-il accorder à ses sources ? Comment faire la part d'une certaine forme d'animosité ou au contraire d'une propagande plus ou moins officielle ? N'est-il pas aussi difficile d'appréhender le « vrai » Saladin que d'approcher le « vrai » saint Louis ? Reprenant la question, désormais célèbre, posée par Jacques Le Goff dans la très belle biographie qu'il consacra à ce monarque nous pourrions dire : Saladin a-t-il existé [4] ? Le Saladin tel qu'il apparaît au travers des témoignages de ses proches n'est-il qu'un modèle, une image idéalisée ?

Les réponses à ces questions sont multiples, mais dès à présent deux remarques s'imposent. Les biographies écrites par des contemporains de Saladin demandent certes à être lues avec circonspection et esprit critique. Il serait tout aussi dommage, néanmoins, de les rejeter globalement comme de les accepter sans réserve. Même si leurs auteurs cherchent avant tout à souligner les vertus de leur souverain, à démontrer son mérite, afin d'en perpétuer à jamais le souvenir, ce sont des hommes qui l'ont approché, écouté, conseillé, qui ont combattu et prié à ses côtés, qui l'ont vu agir au quotidien, qui l'ont consolé et encouragé, qui l'ont même veillé jusqu'à son dernier souffle. Leurs récits, malgré leurs fioritures et leur exagération parfois manifestes, conservent incontestablement la trace de ces moments d'intimité, et témoignent bien souvent de la profonde connaissance qu'ils avaient de la personnalité de leur sultan.

Il faut aussi pouvoir lire ces sources avec un autre regard que celui de l'historien qui cherche à établir « comment les choses authentiquement furent », pour reprendre la formule de Leopold von Ranke, célèbre historien allemand du XIX^e^ siècle, l'un des fondateurs de l'histoire « scientifique » et « objective ». Les faits ont leur importance, bien sûr – personne ne saurait le nier –, mais la manière dont ils furent présentés, compris et vécus par les contemporains de Saladin est capitale. Quelle image ont-ils retenue de Saladin et de son pouvoir ? Comment et pourquoi l'ont-ils répandue ? Que recouvre cette propagande ? N'est-elle destinée qu'à la glorification d'un personnage ? Ne voit-on pas apparaître, au travers de ces discours, une conception politique du pouvoir, une certaine vision du monde, ainsi que les valeurs religieuses et morales sur lesquelles se fondait la société de ce temps-là ? Les images, les métaphores, les mots choisis sont révélateurs de l'idée que l'on se faisait d'un prince idéal, tandis que la description de ses ennemis, vraie ou fausse – peu importe dans ce contexte –, est elle-même l'occasion de souligner ses qualités. Ainsi l'intérêt de relever les rapprochements opérés par nos sources entre Saladin et tel ou tel personnage biblique, n'est-il pas, évidemment, de démontrer le bien-fondé de ces comparaisons, mais plutôt d'essayer de comprendre les intentions et les objectifs qui se dissimulent derrière une telle démarche. De même qu'on ne s'interrogera pas sur la réalité d'un miracle survenu autour du sanctuaire d'un saint personnage, mais plutôt sur la façon dont ce miracle fut utilisé par le souverain dans le cadre de sa politique religieuse.

*

* *

La représentation que l'on se fait de Saladin étant inséparable des sources qui en parlent, c'est par elles qu'il faut commencer[5]. Trois proches collaborateurs de Saladin, un Égyptien d'origine palestinienne, un Iranien et un Irakien, nous ont laissé des témoignages essentiels sur sa vie et son règne. Le premier, nommé al-Fâdil (1135-1200), fut son conseiller, son ami, presque son frère, de deux ans son aîné. Il débuta sa carrière dans la chancellerie fatimide avant de se mettre, en 1171, au service de Saladin, sur qui il exerça rapidement une très grande influence. C'est lui qui, en Égypte, contrôla toute l'administration et les rentrées fiscales nécessaires au financement des expéditions militaires. Le journal dans lequel il notait ses observations chaque jour est malheureusement perdu, mais quelques extraits nous sont parvenus[6]. Dans les nombreux actes qu'il rédigea pour la chancellerie égyptienne et dans l'abondante correspondance officielle et privée qu'il adressa aux souverains, aux émirs, aux oulémas, à Saladin lui-même et à des membres de sa famille – plus de huit cents documents et lettres connus à ce jour – il est possible de puiser des informations sur de nombreux aspects touchant à la politique de Saladin. Dans ces textes pointent aussi les conseils beaucoup plus personnels d'al-Fâdil sur le comportement et la manière de gouverner du sultan[7]. Il ne fait pas de doute qu'une grande amitié et une estime réciproque liaient les deux hommes. Malgré sa nature chétive et ses problèmes de santé, al-Fâdil survécut à son maître et servit ensuite deux de ses fils. Il mourut au Caire, au début de l'année 1200, à l'âge de soixante-cinq ans, laissant derrière lui une abondante œuvre administrative et littéraire ainsi que de nombreuses fondations charitables destinées à aider les étudiants en droit, à éduquer les orphelins et à libérer les prisonniers musulmans détenus par les Francs[8].

Administrateur comme lui, ʿImâd al-Dîn al-Isfahânî (1125-1201), originaire d'Isfahan, commença sa carrière en Irak avant de venir s'installer à Damas en 1167. Il y exerça des fonctions de secrétaire à la chancellerie et aux finances tout en enseignant le droit. Introduit auprès de Saladin en 1175, il fut soutenu par al-Fâdil qui l'engagea comme secrétaire. Sa grande culture littéraire, son expérience de l'administration, sa connaissance du persan et des régions situées à l'est de l'Euphrate étaient précieuses pour Saladin, qui lui demanda de l'accompagner dans tous ses déplacements pour rédiger lettres et documents officiels. ʿImâd al-Dîn nous a laissé une œuvre poétique abondante. De son œuvre historique, on retiendra surtout son *Livre de la conquête de Jérusalem*[9] dont il commença la rédaction du vivant même de Saladin, lequel put ainsi en entendre lire quelques passages, en 1192, et une histoire du règne de Saladin qui est en partie aussi une autobiographie[10]. Le témoignage de ʿImâd al-Dîn est d'une importance capitale car les informations qu'il donne sur les événements dont il a été le témoin direct sont d'une très grande précision, en particulier sur le déroulement des batailles, les armes utilisées, les négociations menées. Les nombreuses lettres qu'il reproduit, les siennes mais aussi celles d'al-Fâdil, sont riches en images et en métaphores qui, au-delà d'une rhétorique imposée, dévoilent la vision que les musulmans pouvaient avoir de leurs dirigeants, de leurs alliés et de leurs ennemis. La valeur de ses informations fut bien perçue par de nombreux auteurs postérieurs qui puisèrent dans ses ouvrages une grande partie de leur récit sur le règne de Saladin.

Le troisième auteur, tout aussi proche de Saladin, s'appelait Bahâ' al-Dîn Ibn Shaddâd (1145-1234). À la différence des deux autres, Ibn Shaddâd, né à Mossoul et formé en Irak, n'était pas un

administrateur mais un traditionniste et juriste de renom. C'est en 1188 seulement, alors qu'il revenait de son pèlerinage à La Mecque, qu'il entra au service de Saladin. Certainement impressionné par ses victoires sur les Francs, Ibn Shaddâd composa à son intention un traité sur les mérites du jihad avant de l'accompagner dans sa campagne militaire de Syrie du Nord. Par la suite, il fut aussi à ses côtés lors de l'interminable siège d'Acre de 1189 à 1191. Saladin le nomma d'abord cadi de l'armée, c'est-à-dire responsable de la justice durant les campagnes militaires, avant de le charger, en 1192, de la judicature suprême dans la ville de Jérusalem récemment reconquise. La plus grande partie de son œuvre est constituée de recueils de hadiths[11] et d'ouvrages juridiques, mais il doit surtout sa notoriété à la biographie qu'il consacra à Saladin[12]. Rédigée durant les toutes dernières années du XII^e^ siècle, dans un style proche de l'hagiographie, son objectif est clair : faire d'abord l'éloge des vertus de Saladin, notamment son attachement aux devoirs religieux, sa justice, sa générosité, sa clémence et son courage, retracer ensuite sa carrière en insistant surtout sur les événements postérieurs à la conquête de Jérusalem, la troisième croisade en particulier. Ibn Shaddâd a sans doute utilisé pour la rédaction de son ouvrage le *Livre de la conquête de Jérusalem* de ʿImâd al-Dîn – leur récit est par endroits très proche – mais, à partir de 1188, les informations originales se multiplient et donnent à son ouvrage toute la saveur du témoignage vécu.

L'importance des ces trois auteurs tient non seulement au fait qu'ils nous livrent un témoignage direct sur Saladin qu'ils ont bien connu, mais aussi à leur rôle d'acteurs sur la scène politique et religieuse, car ils ont, chacun à leur manière, influencé la conduite de leur souverain et participé directement à sa propagande. À l'inverse, le témoignage d'un autre grand historien de ce temps-là,

Ibn al-Athîr (1160-1233) donne un éclairage plus proche de ce qui devait se dire à la cour des princes d'Irak et de Haute-Mésopotamie. Originaire de cette région, Ibn al-Athîr passa une grande partie de sa vie à Mossoul où il fréquenta les milieux dirigeants zenguides vivement opposés au pouvoir de Saladin. Mais, après qu'en 1186 une paix eut finalement été signée au terme de laquelle les Zenguides de Mossoul reconnaissaient la suzeraineté de Saladin et s'engageaient à lui envoyer des troupes, Ibn al-Athîr lui-même accompagna l'émir de Mossoul quand celui-ci alla prêter main forte à Saladin dans ses combats contre les Francs de Syrie du Nord, en 1188.

Cette proximité d'Ibn al-Athîr avec les Zenguides de Mossoul se perçoit, à des degrés divers, dans son œuvre historique. Son *Histoire des atabegs de Mossoul*[13], achevée entre 1211 et 1219, prend clairement parti en faveur de cette dynastie et l'éloge qui est fait de Nûr al-Dîn fut sans doute inspiré par celui qu'Ibn Shaddâd avait composé pour Saladin. Toutefois, son œuvre majeure reste son *Histoire universelle*[14]qui s'arrête en 1231 et fut abondamment utilisée par les historiens postérieurs. On a souvent attribué à Ibn al-Athîr, à cause de ses sympathies zenguides, une attitude critique à l'égard de Saladin. Sans doute son jugement tranche-t-il dans le concert de louanges qui caractérise les témoignages de plusieurs de ses contemporains, mais son opinion est loin d'être entièrement négative. Parfois son récit est inspiré de l'œuvre de ʿImâd al-Dîn, et plus rarement de celle d'Ibn Shaddâd, deux auteurs que l'on ne peut soupçonner de mauvaises intentions à l'égard de Saladin. Par ailleurs, dans ceux de ses propos apparemment hostiles au sultan, ses critiques portent surtout sur son manque de persévérance face aux villes qui lui opposaient une forte résistance ; il s'en prend aussi à sa trop grande magnanimité, qui permit aux populations

franques des régions conquises d'aller se réfugier à Tyr, qui s'en trouva ainsi renforcée[15]. Mais Ibn al-Athîr, nous le verrons, ne fut pas le seul à formuler ces critiques, et il est loin d'être insensible aux qualités de Saladin, en particulier à ses victoires sur les Francs. Il le dépeint souvent animé d'un grand zèle pour la guerre sainte et se battant au premier rang de ses troupes. Il lui arrive aussi de souligner la justesse de ses opinions et de rejeter la responsabilité des erreurs commises sur ses émirs. Ne disait-il pas de Saladin, dans sa nécrologie, que c'était un souverain généreux, patient, clément, modeste, respectueux de la loi religieuse, cultivé, très appliqué à mener le jihad, bref « une personnalité rare de son époque[16] » ? Une chose est sûre : le récit d'Ibn al-Athîr, synthétique et clair, vient très utilement compléter et parfois contrebalancer les témoignages de ses devanciers.

Beaucoup d'autres historiens aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles s'intéressèrent au règne de Saladin et leur témoignage nous est parvenu directement ou au travers de citations conservées dans des compilations postérieures. Parmi eux, Ibn Abî Tayyi' se distingue par son point de vue d'Alépin chiite, observateur des événements depuis la Syrie du Nord. Son regard sur Saladin est plutôt bienveillant, sans doute parce que celui-ci adopta une politique plus conciliante à l'égard des chiites d'Alep que son prédécesseur Nûr al-Dîn. Mais il existe aussi des sources arabes chrétiennes dont le témoignage est particulièrement intéressant pour apprécier l'attitude de Saladin envers les non-musulmans et pour comprendre les réactions de ces communautés très souvent prises en otages entre Francs et musulmans. Bien sûr, l'impression qui se dégage de ces sources n'est pas la même selon que leurs auteurs habitaient ou non sur les territoires soumis à l'autorité de Saladin et de ses descendants. Ainsi Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche,

vivant sous domination franque, adopte à cet égard un ton beaucoup plus libre que celui du chef de l'Église jacobite d'Orient, Bar Hebraeus, résidant en Haute-Mésopotamie ou en Syrie du Nord, qui sans prendre véritablement parti pour Saladin, n'en donne pas moins une image globalement positive. Significative, par exemple, est sa nécrologie élogieuse du sultan, entièrement recopiée de celle d'Ibn al-Athîr. Même la prise de la relique de la Vraie Croix par les musulmans et la reconquête de Jérusalem, en 1187, ne semblent pas lui inspirer de regret particulier [17].

On note la même prudence chez les auteurs coptes d'Égypte, que ce soit dans la grande *Histoire des patriarches d'Égypte* ou dans l'*Histoire des églises et des monastères* d'Abû l-Makârim [18]. Quand les destructions d'églises et les exactions commises contre les chrétiens sont dénoncées, c'est rarement la personne de Saladin qui est mise en cause. Celui-ci est même dépeint comme un souverain qui limita les abus et permit aux chrétiens de retrouver leur place au sein de la société et de reconstruire leurs églises détruites. L'impression qui se dégage, en revanche, des manuscrits arméniens rédigés en territoire chrétien, en Petite et en Grande Arménie, est bien différente. Ceux-ci laissent paraître une franche hostilité vis-à-vis de Saladin mais pas toujours une très bonne connaissance des événements de Syrie-Palestine. De même, certains auteurs nestoriens de Mossoul, sans être aussi virulents, n'en témoignent pas moins d'une grande tristesse au lendemain de la prise de Jérusalem par les musulmans. C'est dire combien tous ces témoignages, hostiles ou favorables à Saladin, doivent être analysés avec prudence et circonspection afin d'éviter toute vision polémique de son attitude à l'égard des communautés non musulmanes.

Bien d'autres sources fournissent encore des informations sur la vie de Saladin. On peut en saisir des bribes dans les dictionnaires biographiques consacrés à certaines catégories de personnages (oulémas, dirigeants, hommes de lettres, médecins ou notables), dans des récits de voyageurs qui, tel Ibn Jubayr, décrivent les régions qu'ils traversent, ou dans de vastes encyclopédies qui contiennent de très nombreux renseignements sur l'organisation administrative et urbaine des États concernés. Des ouvrages d'incitation au jihad et d'art militaire nous aident à mieux comprendre l'idéologie de la guerre sainte, à cette époque, ainsi que le déroulement des batailles sur le terrain. Dans d'autres traités juridiques, administratifs, économiques ou scientifiques, on peut trouver des indications sur l'intérêt porté par Saladin à tous ces domaines. Enfin, la poésie, élogieuse ou satirique, permet de mieux saisir la représentation que les contemporains se faisaient de Saladin et de son entourage [19].

Le tableau des sources sur Saladin ne serait pas complet si l'on n'y ajoutait les textes latins. Guillaume de Tyr fut sans doute le meilleur historien latin des croisades. Sa *Chronique*, écrite entre 1169 et 1184, est un document précieux pour comprendre les relations de Saladin avec les Francs dans la première partie de son règne. Sa vision du sultan est mitigée : il le juge ambitieux et l'accuse d'avoir usurpé le pouvoir, mais, en même temps, il le redoute et lui reconnaît un grand courage et une certaine habileté politique qui lui valent le soutien de ses sujets [20].

Il convient d'être beaucoup plus prudent dans l'utilisation des autres sources historiques latines et françaises, rédigées entre la mort de Guillaume de Tyr et le milieu du XIII^{e} siècle. Bien que riches en informations – sur la troisième croisade notamment – elles mélangent souvent, comme nous le verrons, faits historiques et

aspects légendaires. Les plus importantes sont la *Continuation* française de Guillaume de Tyr qui nous est parvenue en plusieurs recensions [21], l'*Itinerarium Peregrinorum et Gesta regis Ricardi*, un ouvrage dont Richard Cœur de Lion est le héros [22], ainsi que la *Chroniqued'Ernoul et de Bernard le Trésorier* [23]. Au travers de leur récit, l'image de Saladin se transforme peu à peu. Apparu comme l'ennemi juré de la chrétienté au temps de son ascension, il prend les traits, à partir des années 1220, du souverain « chevaleresque » dont la littérature épique et romanesque va s'emparer pour construire l'histoire légendaire de Saladin [24].

*

* *

Bien sûr, le lecteur trouvera dans ce livre le récit des événements connus ou moins connus qui constituèrent la trame de l'existence de ce souverain unique. Surtout, ce que j'ai voulu faire, c'est mettre en lumière les aspects du personnage peu étudiés jusqu'ici par les historiens : les influences qui s'exercèrent sur lui, sa conception du pouvoir, son attachement à la Syrie, ses méthodes de gouvernement, l'application qu'il entendait faire de la loi islamique ou bien encore sa vie quotidienne. Saladin était évidemment un homme de son temps. Il baignait dans une société marquée par la guerre et la violence, mais aussi par de nombreux échanges, une vie culturelle intense, une forte religiosité, un sentiment de fatalité qui poussait les hommes à accepter toutes les épreuves de la vie parce qu'elles étaient voulues par Dieu. Une société fondamentalement inégalitaire au sein de laquelle il était admis que les hommes et les femmes, les maîtres et les esclaves, les musulmans et les non-musulmans, les riches et les pauvres, n'avaient ni les mêmes droits ni les mêmes devoirs. C'est dans cet

environnement que je me suis efforcée de replacer Saladin pour dégager le sens de ses actions. Un environnement marqué par la coexistence de cultures diverses qui se reflétaient – on l'ignore bien souvent – jusque dans le choix des noms que ses frères et lui reçurent de leurs parents et que lui-même attribua à ses enfants : persans pour les uns (Tûrânshâh, Shâhanshâh…), arabes (Yûsuf, Muhammad…) ou turcs (Bûrî, Tughtegin…) pour les autres.

Les représentations et les images sont aussi au cœur de mon propos : représentation du souverain idéal, image de l'autre, naissance d'un mythe. Toutes ces questions permettent de s'interroger sur ce qui sépare le discours de la réalité, la construction littéraire de l'histoire. La figure héroïque de Saladin tient autant à ses qualités intrinsèques, à sa personnalité hors du commun, qu'à l'accord de ses contemporains et de la postérité à se le figurer comme tel. Sur quels arguments se sont développées sa propagande puis sa légende ? La défense de l'islam, souvent évoquée pour faire reconnaître sa légitimité, a-t-elle été la seule justification de son pouvoir ? Pour représenter Saladin en modèle de souverain et pour renforcer son autorité, son entourage l'a souvent rapproché de figures mythiques de l'Islam, prophètes ou premiers califes : comparaisons précieuses pour comprendre la lignée dans laquelle Saladin voulut situer sa politique et la signification de ses choix.

Au-delà du souverain, il y a l'homme, ses aspirations, ses émotions, ses goûts, ses faiblesses, ses craintes et ses souffrances. Il s'agit là de la face cachée de Saladin, la plus difficile à cerner et la moins connue pour qui ne se contente pas des portraits brossés par ses panégyristes. Des années de fréquentation d'un personnage peuvent donner l'illusion de la proximité. Mais l'histoire objective, nous le savons, n'existe pas et, malgré toutes les précautions

d’usage, sans doute ai-je projeté sur lui mes propres interrogations et critères d’historienne du XXIe siècle. Le Saladin qu’il m’a été donné de découvrir, à partir de tous les matériaux réunis, c’est donc l’homme et son monde, l’homme dans son monde. Car aller à sa rencontre, c’est aller au-devant d’une personnalité qui existe pour les autres, avant que pour elle-même.

Voilà le lecteur averti. À lui maintenant de participer à la découverte du vrai Saladin.

I

L’ASCENSION

1
Le monde de Saladin

En 1188, sur le plateau de Hattîn, à l'ouest du lac de Tibériade, un paysage de désolation s'offrait au regard de l'historien Ibn al-Athîr. Un an après la fameuse victoire de Saladin, les innombrables cadavres des Francs jonchaient encore le sol, en partie dévorés par les oiseaux de proie. Non loin de là, Jérusalem était redevenue musulmane, la voix des muezzins avait remplacé le son des cloches, la noblesse franque avait été décapitée et Saladin était au sommet de sa gloire. Il avait tout juste cinquante ans.

L'image d'éternel combattant du jihad qu'on serait tenté de lui appliquer est toutefois trompeuse, car la guerre contre les Francs n'a pas toujours été le centre de ses préoccupations. Jeune, rien ne le prédestinait à dominer un territoire aussi étendu – de l'Égypte à la Haute-Mésopotamie – et à devenir le symbole de la lutte contre les États latins d'Orient. Né vers 1137, à Takrît, dans le nord de l'Irak, une ville dont son père Ayyûb était gouverneur pour le compte des Seljoukides, il aurait pu, lui aussi, entrer au service des sultans d'Iran et d'Irak si une série d'événements imprévus n'en avaient décidé autrement, dans un contexte politique et militaire plutôt mouvementé.

Califes et sultans : un monde marqué par la violence

Pour comprendre le règne de Saladin et les enjeux qui furent les siens, faisons un bref retour en arrière. Depuis le milieu du x^e^ siècle, deux grands califats rivaux s'opposaient en Orient : le calife abbasside sunnite de Bagdad dont l'autorité religieuse s'étendait de l'Indus jusqu'au rivage de la Méditerranée et le calife fatimide chiite du Caire qui, au sommet de sa gloire vers la fin du x^e^ siècle, contrôlait une bonne partie de l'Afrique du Nord, l'Égypte, la côte ouest de l'Arabie et une partie de la Syrie-Palestine. Tous deux prétendaient être les successeurs légitimes du Prophète et détenir le pouvoir politique et spirituel sur la communauté musulmane : le calife de Bagdad s'inscrivait dans la lignée de l'oncle du Prophète, al-ʿAbbâs, le calife du Caire dans celle de ʿAlî, cousin du Prophète et époux de sa fille Fatima.

Au milieu du xi^e^ siècle, le calife abbasside de Bagdad avait bien accueilli l'arrivée d'une nouvelle dynastie de princes turcs, les Seljoukides, qui après avoir installé leur pouvoir en Iran, se présentèrent au calife comme des défenseurs du sunnisme, le délivrèrent de la tutelle que faisaient peser sur lui les émirs chiites bouyides – une petite dynastie d'origine iranienne – et promirent de l'aider à mettre fin à la dynastie des Fatimides. Le calife leur conféra le titre de sultan, ce qui revenait à reconnaître leur pouvoir militaire tout en signifiant qu'ils tiraient leur légitimité du calife et de lui seul. Au calife revenaient donc le pouvoir religieux et le privilège d'accorder ou de refuser sa caution au pouvoir politique, caution dont les Seljoukides ne pouvaient se passer au sein du monde sunnite pour faire reconnaître leur autorité par les populations. Au sultan revenait la charge de défendre le territoire

de l'islam sunnite et de l'étendre notamment aux dépens de la dynastie chiite des Fatimides. Une séparation des pouvoirs qui était loin d'être complète, le calife continuant de s'ingérer dans le pouvoir politique et tentant parfois de récupérer une réelle autorité sur les territoires autour de Bagdad, les Seljoukides mettant, de leur côté, tout en œuvre pour faire triompher le sunnisme par le développement de certaines institutions juridico-religieuses, comme les madrasas, destinées à former une élite intellectuelle sunnite.

Les terres conquises par les Seljoukides dans la seconde moitié du XI^e^ siècle s'étendirent jusqu'en Syrie-Palestine et en Anatolie, faisant d'eux les maîtres d'un grand empire dont le centre restait en Iran et en Irak. Dans ce vaste territoire, des populations d'origines ethniques et religieuses très diverses se côtoyaient. Les conquérants arabes et leurs descendants y avaient imposé leur domination politique dès le VII^e^ siècle et s'étaient ensuite progressivement mêlés aux populations locales. Hormis les tribus arabes, nomades ou semi-nomades, et quelques grandes familles, notamment celles qui prétendaient descendre du Prophète, il devenait souvent difficile de distinguer les Arabes des populations indigènes arabisées. L'arabe, langue du Coran et de l'administration, avait en effet très vite gagné du terrain et l'islamisation progressait ; mais au XI^e^ siècle, bien des régions de Mésopotamie, d'Arménie, d'Anatolie, de Syrie et d'Égypte conservaient encore d'importantes populations non musulmanes (juives et surtout chrétiennes) qui continuaient d'utiliser, outre l'arabe, leur propre langue (syriaque, copte, arménien, grec).

Bien qu'islamisés et fortement arabisés, les Iraniens, eux aussi, parlaient et écrivaient dans leur propre langue. Parmi ces derniers, les Kurdes étaient nombreux dans les régions situées à l'ouest et au

sud de la mer Caspienne, et avaient commencé d'essaimer, à partir du XI^e^ siècle, en Syrie du Nord. Les Turcs enfin, originaires des steppes d'Asie centrale, recrutés en grand nombre dans les armées califales dès le IX^e^ siècle, s'étaient répandus en Syrie-Palestine et même en Égypte au X^e^ siècle, mais leur nombre s'accrut surtout après la conquête seljoukide du Proche-Orient. Leur présence s'étendit alors jusqu'en Anatolie qui passa pour la première fois sous domination turque à la fin du XI^e^ siècle. Toute sa vie durant, Saladin eut à composer avec ces traditions multiples, kurdo-iraniennes, arabes et turques. Des traditions qui se reflètent jusque dans le choix des noms portés par Saladin et ses frères : persans pour les aînés (Shâhanshâh et Tûrânshâh), arabes pour lui-même et al-ʿÂdil (Yûsuf et Muhammad), et turcs pour les autres (Tughtegin et Bûrî).

En arrivant dans cette région du monde, les Seljoukides trouvèrent un système politique héritier d'une longue tradition islamo-persane, caractérisé par le pouvoir absolu d'un monarque unique, mais ils importèrent aussi leurs propres traditions turques d'Asie centrale, où la souveraineté appartenait collectivement à la famille régnante toute entière. D'où le partage des territoires entre plusieurs membres de la famille et la création de grands apanages, placés théoriquement sous l'autorité du sultan mais en réalité indépendants. Un tel système engendra naturellement des rivalités non seulement au sein de la famille régnante mais aussi entre celle-ci et ses vassaux si bien que, très vite, particularismes régionaux, pratiques successorales et ambitions des uns et des autres aboutirent au morcellement de ce vaste empire. Lorsque les Francs débarquèrent dans la région, en 1098, ils trouvèrent en face d'eux une multitude de principautés et d'émirats rivaux, qui n'hésitaient pas, pour maintenir leur autonomie, à jouer de la

rivalité entre Fatimides et Seljoukides. Ces divisions musulmanes expliquent, en grande partie, la facilité avec laquelle les Francs réussirent à s'installer en Orient et à fonder successivement le comté d'Édesse, la principauté d'Antioche, le royaume de Jérusalem et le comté de Tripoli.

Vers 1137, année de la naissance de Saladin, le sultanat seljoukide d'Irak et d'Iran était divisé entre Sanjar (1118-1157), sultan suprême dont l'attention se portait surtout sur les parties orientales de l'Iran, et son neveu Masʿûd (1134-1152) qui, après avoir longuement combattu son propre frère, régnait sur la partie occidentale de l'empire, c'est-à-dire essentiellement l'Irak. À l'intérieur même des territoires sous son contrôle, Masʿûd devait faire face aux nombreuses révoltes de ses émirs et à l'hostilité du calife de Bagdad, qui se retrouva plusieurs fois au centre de coalitions dirigées contre les Seljoukides. En 1135, le calife avait lui-même organisé une expédition contre Masʿûd au cours de laquelle il fut fait prisonnier. Il mourut assassiné, quelques semaines plus tard, vraisemblablement à l'instigation de l'un des deux sultans. Son successeur fut déposé dès l'année suivante par Masʿûd qui décida de nommer à sa place son frère, plus docile. C'est dans ce climat de violence et de luttes incessantes entre califes et sultans, entre les Seljoukides eux-mêmes, entre les Seljoukides et leurs émirs, que Saladin passa les deux premières années de sa vie. Une violence omniprésente dans les relations politiques à laquelle lui-même ne put échapper, lors de sa prise de pouvoir en Égypte.

Très peu de temps après la naissance de Saladin, son père Ayyûb et son oncle Shîrkûh entrèrent au service du Turc Zengi. Depuis une dizaine d'années, cet émir, personnage clé de ce monde en constant déchirement, régnait en maître sur Mossoul et sur

Alep. Son prédécesseur avait été assassiné peu de temps auparavant, et Zengi avait écarté le très jeune fils de celui-ci, arguant du fait qu'il fallait un homme fort en Jéziré – c'est-à-dire en Haute-Mésopotamie – et en Syrie du Nord : un homme capable de s'opposer aux Francs. Un argument que Saladin ne manqua pas d'utiliser quelques décennies plus tard pour justifier sa propre investiture. Durant une grande partie de son règne, Zengi fut amené à intervenir en Irak dans les conflits entre le calife et le sultan et dans les querelles familiales seljoukides. En 1132, il avait ainsi pris parti pour le sultan Masʿûd contre son frère. Repoussé par l'armée adverse, Zengi blessé s'était replié sur Takrît où le père de Saladin l'avait soigné avant de l'aider à s'échapper, un geste que Zengi n'oublia jamais et qui fut à l'origine, quelque temps après, de l'entrée d'Ayyûb et de Shîrkûh à son service.

En Syrie aussi, malgré la menace franque, les luttes de pouvoir entre musulmans étaient permanentes et n'excluaient ni les complots ni les assassinats. Par Syrie à cette époque (le *Shâm* des sources médiévales), il faut entendre tout le territoire actuel de la Syrie, du Liban, de la Jordanie, de la Palestine et d'Israël. Damas et Alep, les deux grandes villes syriennes, cherchaient sans cesse à étendre, aux dépens l'une de l'autre, leur domination sur le reste de la région. Après avoir pris le pouvoir à Alep, en 1128, Zengi tenta à plusieurs reprises de s'emparer de Damas, profitant de la situation anarchique qui prévalait alors dans cette ville. La petite dynastie turque des Bourides, qui régnait à Damas depuis le début du XII^e^ siècle, devint, en effet, la proie de très nombreuses luttes de factions rivales à partir de 1134. Cette année-là, le prince régnant échappa à un premier attentat avant de sombrer progressivement dans la folie. Assassiné l'année suivante sur ordre de sa mère qui ne supportait plus ses exactions et son comportement impie, il fut

remplacé par son frère qui lui aussi mourut assassiné dans son lit, cinq ans plus tard.

Malgré ce climat anarchique, Zengi ne fut pas en mesure de prendre la ville ; tout juste parvint-il à y faire reconnaître sa suzeraineté. Il réussit néanmoins à grignoter du territoire en 1138 en prenant possession de Homs, en Syrie centrale, grâce à son mariage avec la mère du prince de Damas. L'année suivante il obtint la capitulation de Baalbek où, malgré ses promesses d'épargner la garnison, il fit crucifier trente-sept combattants avant de remettre la ville à son nouveau gouverneur, Ayyûb, père de Saladin. Sept ans plus tard, en 1146, c'est dans le sang que Zengi à son tour termina sa vie, assassiné par l'un de ses esclaves d'origine franque. Ainsi en trente-deux ans, de 1114 à 1146, sur les neuf gouverneurs successifs d'Alep, cinq furent assassinés, deux furent obligés de capituler, un fut tué au combat, un seul mourut de maladie.

L'Égypte, elle aussi, sombrait dans la violence politique. Au cours du règne du calife al-Âmir (1101-1130), le puissant vizir al-Afdal avait été assassiné en 1121 (peut-être à l'instigation du calife) par des membres de la secte chiite des Nizârites également connus sous le nom de Bâtiniens ou Assassins. Née d'une querelle de succession au califat fatimide d'Égypte en 1094, cette secte extrémiste fit d'abord parler d'elle en Iran, dans les dernières années du XI^e^ siècle, avant de se répandre en Syrie, au début du XII^e^. Au-delà de la menace religieuse qu'ils représentaient, les Assassins furent aussi très souvent les bras armés de certains gouvernants désireux de se débarrasser d'un rival encombrant, d'où la difficulté parfois de connaître les véritables commanditaires des meurtres qui leur étaient publiquement attribués.

Le successeur du vizir al-Afdal fut exécuté en 1128 et le calife lui-même tomba sous les coups des extrémistes nizârites en 1130. La période qui suivit fut marquée par de nombreux autres troubles et désordres. En 1154, après l'assassinat du calife al-Zâfir par son vizir, le pouvoir fut exercé par des enfants qui n'étaient plus que des jouets aux mains de leurs tout puissants vizirs. Ces derniers, eux-mêmes victimes de ce climat d'anarchie, ne réussissaient jamais à se maintenir longtemps au pouvoir. De ces vizirs, le poète ʿUmâra disait de façon imagée qu'ils n'étaient rien d'autre que des nuages faisant la course dans le ciel [1]. Entre 1153 et 1164, année de la première intervention de Saladin en Égypte, sur cinq vizirs successifs, quatre furent assassinés et le cinquième fut contraint de s'enfuir en Palestine où il fut tué par les Francs.

Comment expliquer une telle violence dans les États du Proche-Orient en cette première moitié du XII^e^ siècle ? L'utilisation de l'assassinat comme arme politique destinée à asseoir un pouvoir était-elle si courante dans le monde musulman ? Sur quelle légitimité chaque nouveau gouvernement ainsi établi pouvait-il se fonder ? Le cas des califes, qu'ils fussent abbassides ou fatimides, ne se posait pas dans les mêmes termes que celui des gouverneurs, des émirs ou des vizirs. Les premiers détenaient une légitimité dynastique en tant que membres de la famille du Prophète, élue de Dieu, une légitimité qui pouvait être contestée à l'extérieur de leur territoire – le califat sunnite s'opposant au califat chiite – mais qui l'était rarement à l'intérieur de leurs frontières. Aucun vizir, aucun chef militaire ne pouvait espérer, en tuant le calife, prendre sa place [2]. En revanche, le choix du calife au sein de la famille abbasside ou fatimide pouvait, en période d'affaiblissement du pouvoir califal, revenir à certains puissants personnages (membres de la famille régnante, vizirs, émirs ou sultans), leur choix se

portant très souvent sur des enfants ou des personnalités faciles à dominer. L'abdication forcée ou l'assassinat de califes n'était pas une pratique nouvelle puisque dès le IXe siècle les puissantes factions militaires étaient intervenues dans les questions de succession. Mais cette violence fut sans aucun doute encouragée par l'affaiblissement général du pouvoir central qui laissait le champ libre aux intrigues et aux convoitises des vizirs, des émirs et des gouverneurs de province. Un affaiblissement qui apparut dès le milieu du Xe siècle pour le pouvoir abbasside sunnite, un siècle plus tard pour les califes fatimides chiites, et dont furent aussi victimes les sultans seljoukides dans le premier quart du XIIe siècle. La multiplication, à cette époque, en Irak comme en Syrie, de petites principautés gouvernées par des émirs plus préoccupés d'assurer leur autonomie que de servir le sultan et le calife, favorisa sans aucun doute les luttes de factions et les complots.

L'organisation des armées musulmanes était un autre facteur d'instabilité et de troubles. À partir du IXe siècle, elles étaient composées d'une majorité d'esclaves et de mercenaires qui rêvaient d'ascension sociale. Tous pouvaient espérer devenir un jour des émirs, c'est-à-dire des chefs militaires, et même de hauts dignitaires proches du calife. Ils se montraient d'autant plus audacieux qu'ils savaient que le pouvoir politique reposait sur leur force armée. Les plus hautes fonctions ne s'obtenaient pas par la voie de l'hérédité – la noblesse de sang n'existait pas, même si les membres de la famille du Prophète jouissaient d'un prestige particulier – mais bien par la puissance militaire et donc le plus souvent par la force. Leur mode de rétribution était l'*iqtâʿ*, c'est-à-dire la concession des revenus fiscaux d'un territoire donné, à charge pour eux de fournir un contingent militaire proportionnel à leurs revenus. Un système qui eut souvent pour conséquence de leur conférer une autorité

non seulement fiscale mais aussi administrative et politique sur de larges parties de l'empire.

Les grands sultans seljoukides eux-mêmes étaient arrivés au pouvoir en bons chefs militaires et ne s'étaient jamais considérés comme des souverains d'un empire monolithique. En assignant d'importants apanages à des membres de leur famille et en confiant l'éducation de leurs fils à de puissants tuteurs appelés atabegs, ils contribuaient à l'essor d'une élite militaire puissante. Loin de renforcer le pouvoir central, ils ne firent que créer de nouvelles occasions de le revendiquer. Dans ce contexte de divisions politiques, les chefs militaires qui parvenaient à s'emparer localement d'une ville ou d'une province n'avaient souvent pas le temps de se construire une légitimité dynastique et, de ce fait, pas les moyens de résister aux coups de force fomentés par d'autres émirs qui rêvaient, comme eux, de revanche et de puissance. La violence devenait l'arme absolue pour accéder au pouvoir. D'où la spirale, l'inéluctable répétition.

Musulmans et Francs dans la première moitié du XII^{e} siècle

C'est dans cet environnement politique et religieux troublé et mouvant que se maintenaient les États latins dans la région. Au début du XII^{e} siècle, une fois le choc de la première croisade passé, les musulmans avaient commencé à réagir avec quelque succès à l'occupation franque, sous l'impulsion d'Îlghâzî, un émir turc qui s'était rendu maître d'Alep en 1118. L'union des forces militaires de la Haute-Mésopotamie et du nord de la Syrie, aussi partielle fût-elle, lui permit de remporter la première grande victoire

musulmane, en 1119, au cours d'une bataille en Syrie du Nord que les Francs surnommèrent à juste titre l'*Ager sanguinis* (le Champ du sang).

Mais il restait encore beaucoup de chemin à faire sur la voie de la réunification musulmane. À l'est, les califes et les sultans étaient trop absorbés par leurs luttes de pouvoir pour se préoccuper réellement de ce qui se passait en Syrie. Leur action se limitait à l'envoi, de temps à autre, d'une expédition qui revenait bredouille. En Égypte, la résistance des Fatimides, très affaiblis par leurs divisions internes, consistait surtout à défendre les villes du littoral syro-palestinien encore en leur possession : Tyr jusqu'en 1124 et Ascalon jusqu'en 1153. Ni Damas ni aucune des autres villes syriennes ne disposaient, à elles seules, de moyens suffisants pour récupérer les territoires perdus. L'arrivée de Zengi à Alep, en 1128, et la menace qu'il fit peser sur Damas incitèrent même les dirigeants de cette ville à rechercher l'alliance des Francs. Ainsi en 1140, c'est avec l'aide des Francs que l'émir, alors au pouvoir à Damas, obligea Zengi à abandonner le siège de la ville.

Dans les années qui suivirent, Zengi délaissa Damas et les Francs pour consolider son autorité sur les frontières orientales et septentrionales de son territoire de Mossoul, mais en 1144, après avoir mené une expédition contre l'émirat turc des Artukides, situé en Haute-Mésopotamie à l'est du comté d'Édesse et allié aux Francs pour la circonstance, il se dirigea vers Édesse défendue par ses seuls évêques, en l'absence du comte Jocelin. La prise de cette ville par Zengi marqua un tournant très important dans les relations entre Francs et musulmans. Ces derniers comprirent désormais que la reconquête des territoires perdus était possible, et que Jérusalem pourrait un jour redevenir musulmane. La propagande vantant ses qualités de ville sainte de l'Islam se développa alors de manière

très sensible et la littérature comme la poésie s'en firent l'écho. « Si la conquête d'Édesse est la pleine mer, Jérusalem et le littoral en sont le rivage », écrivit le poète Ibn al-Qaysarânî.

À la mort de Zengi lui succéda son fils, Nûr al-Dîn (1146-1174), un personnage déterminant car, sans lui, Saladin n'aurait sans doute jamais été auréolé d'autant de gloire. C'est Nûr al-Dîn qui, le premier, donna toute son ampleur au thème de la reconquête de Jérusalem. En 1168-1169, pour bien marquer son aspiration à la reconquérir, il fit construire à Alep une magnifique chaire en bois sculpté destinée à être placée dans la mosquée al-Aqsâ, le jour où la ville de Jérusalem serait reprise aux Francs. La longue inscription qui ornait cette œuvre d'art déclinait la titulature de Nûr al-Dîn et implorait Dieu de lui accorder la faveur de conquérir la ville sainte [3]. Mais dans l'immédiat, d'autres tâches plus urgentes l'attendaient, à l'approche de l'armée de la deuxième croisade dépêchée d'Occident, en 1148, après la chute d'Édesse. Les croisés avaient fait le choix d'assiéger Damas plutôt que de tenter de récupérer Édesse. Ce choix s'avéra pour eux désastreux : le prince d'Alep n'eut pas le temps d'arriver que les Francs avaient déjà décidé de battre en retraite. Nûr al-Dîn profita de cette défaite retentissante pour se retourner contre les Francs d'Antioche : en juin 1149, il remporta une importante bataille au cours de laquelle le prince Raymond fut tué et sa tête envoyée en trophée au calife de Bagdad. Nûr al-Dîn occupa aussitôt les territoires francs situés à l'est de l'Oronte avant d'achever l'œuvre de son père en démantelant définitivement le comté d'Édesse.

Nûr al-Dîn fut grandement loué par ses contemporains pour son zèle au jihad et présenté par ses panégyristes comme le modèle du combattant pour la foi. Un jihad, cependant, qui ne pouvait être mené à son terme sans l'unité politique du monde musulman. En

1154, en s'emparant de Damas dont il fit sa nouvelle capitale, Nûr al-Dîn réussit là où son père avait échoué. Par la suite, ni les conflits qui l'opposèrent continuellement aux Francs, ni la menace que firent peser sur lui l'empereur byzantin puis le sultan seljoukide d'Anatolie, ni la grave maladie qui faillit l'emporter à deux reprises entre 1157 et 1159, n'entamèrent sa résolution de réunifier l'Égypte et la Syrie. Ce projet l'occupa les dix dernières années de son règne et se réalisa sous la conduite de deux de ses officiers, Shîrkûh et Saladin.

2
Le temps de l'apprentissage

Au-dessus de la plaine de l'Araxe, aux frontières actuelles de la Turquie, de l'Arménie et de l'Iran, le mont Ararat dresse son sommet majestueux à 5172 mètres. C'est dans ce haut pays volcanique que, selon la tradition biblique, l'arche de Noé échoua à la fin du déluge. Non loin de là, sur l'autre rive de l'Araxe, au bord de l'un de ses affluents, se trouvait la ville de Dvin, capitale de l'Arménie au début de la domination arabe et siège du chef de l'Église arménienne (catholicos), jusqu'au début du Xe siècle. Au IXe siècle déjà, dans cette région où les mosquées jouxtaient les églises, la population kurde, d'origine iranienne, était nombreuse aux côtés des Arabes et des Arméniens.

C'est à Dvin, ou dans un village des environs, que naquit le grand-père de Saladin, appelé Shâdhî, au-delà duquel la généalogie familiale reste inconnue, ce qui plus tard permit à certains d'inventer une ascendance omeyyade à la dynastie ayyoubide fondée par Saladin [4]. Ayyûb et Shîrkûh, les deux fils de Shâdhî, grandirent à Dvin et furent sans doute, comme leur père, au service de la petite dynastie kurde locale des Shaddâdides. Les

tribus kurdes avaient profité de l'affaiblissement du califat abbasside de Bagdad, à partir du xe siècle, et du mouvement de renaissance iranienne qui l'avait accompagné, pour accroître leur influence dans les territoires qu'ils occupaient, de Dvin jusqu'à Mossoul, et de l'Azerbaïdjan jusqu'au sud de Hamadhân. L'arrivée des Turcs seljoukides, dans la seconde moitié du xie siècle, affaiblit à son tour leur pouvoir et Dvin, dans les premières années du xiie siècle, fut sans cesse disputée entre émirs turcs et princes shaddâdides.

C'est dans ce contexte politique agité que Shâdhî décida en 1130 d'émigrer avec toute sa famille vers l'Irak, encouragé sans doute par l'un de ses anciens amis, l'émir Mujâhid Bihrûz. Celui-ci, dit-on, fut accusé d'avoir séduit l'épouse d'un émir de Dvin. Châtré sur ordre du mari jaloux et forcé de quitter la ville, Bihrûz alla se mettre au service du sultan seljoukide Masʿûd qui le chargea de l'éducation de ses enfants avant de le nommer gouverneur de Bagdad[5]. Il fit alors venir le grand-père de Saladin à qui il confia le gouvernement de Takrît, sur le Tigre au nord de Bagdad. Quand Shâdhî mourut, il fut enterré dans cette localité et remplacé par son fils aîné Ayyûb.

La jeunesse de Saladin

Saladin naquit un jour de l'année 532 de l'hégire, c'est-à-dire entre le 19 septembre 1137 et le 7 septembre 1138, le jour même où Ayyûb et Shîrkûh reçurent l'ordre de Bihrûz de quitter Takrît. Quand Ayyûb apprit qu'il devait abandonner cette ville qu'il considérait comme sa patrie[6], rien, pas même la naissance de son fils ne semblait pouvoir le consoler. Seul son secrétaire réussit à

l'apaiser en prédisant un avenir glorieux au nouveau-né. La raison de cet exil fut, aux dires de certains, le meurtre d'un secrétaire chrétien par Shîrkûh, l'oncle de Saladin,au cours d'une altercation[7]. Est-ce cela qui attira les foudres de Bihrûz, lui-même esclave affranchi d'origine chrétienne et bien disposé à l'égard de ses anciens coreligionnaires, ou bien ce dernier craignait-il la trop grande influence qu'Ayyûb et son frère avaient acquise à Takrît ? Toujours est-il qu'Ayyûb partit, au grand regret de la population, pour se rendre à Mossoul où il entra, avec Shîrkûh, au service de Zengi. Saladin avait à cette époque deux frères aînés : Shâhanshâh et Tûrânshâh[8]. Le premier était son frère utérin et devait avoir au moins une quinzaine d'années de plus que lui car son fils, Taqî al-Dîn ʿUmar, naquit deux ans seulement après Saladin. Ainsi la mère de Saladin, dont on ne sait rien par ailleurs, devait avoir trente ans, au moins, à sa naissance. Les deux enfants, Saladin et Taqî al-Dîn, grandirent côte à côte, d'où le lien très fort qui les unit jusqu'à la mort de Taqî al-Dîn en 1191, malgré les tensions qui surgirent parfois entre eux.

Ayyûb ne resta pas longtemps à Mossoul. Dès 1139, après que Zengi eut conquis Baalbek, sur le plateau de la Béqaa au nord-ouest de Damas, il en confia le gouvernement à Ayyûb qui alla s'y installer avec toute sa famille. C'est dans cette petite ville réputée pour ses imposantes ruines romaines et pour la fraîcheur de ses jardins que Saladin passa les premières années de sa vie. Très peu de choses malheureusement sont connues de son enfance et de son adolescence. Quand Zengi fut assassiné, en 1146, Saladin avait à peine neuf ans. L'émir bouride de Damas profita de la confusion créée par l'événement pour assiéger Baalbek. La ville était défendue par une puissante forteresse aménagée dans l'enceinte des deux grands temples romains de Jupiter et de Bacchus, mais

Ayyûb ne pouvait espérer recevoir de secours ni de Mossoul, où le fils aîné de Zengi venait de succéder à son père, ni d'Alep où Nûr al-Dîn était trop occupé à installer son pouvoir et à lutter contre les Francs. Il préféra se rendre et reçut pour prix de sa soumission une concession militaire (*iqtâʿ*) et la propriété de plusieurs villages dans les environs de Damas. La famille alla donc s'installer dans l'ancienne capitale des Omeyyades, une ville à laquelle Saladin resta très attaché toute sa vie durant. Il faut dire que Damas, avec ses puissantes fortifications, ses nombreux canaux, ses maisons en bois et brique crue, ses souks bien achalandés, entourée d'une magnifique oasis, était une ville qui enchantait ses visiteurs. « Combien véridiques sont ceux qui disent d'elle : "Si le Paradis est sur la terre, Damas, sans doute, en est une partie ; s'il est dans le Ciel, Damas lui fait pendant et le double" », écrivait le voyageur andalou Ibn Jubayr[9]. C'est au cœur de la ville, à l'ombre de la prestigieuse mosquée des Omeyyades, que Saladin grandit. C'est également là que lui-même et sa famille subirent en 1148 le siège des Francs de la deuxième croisade, au cours duquel son frère aîné, Shâhanshâh, fut tué[10].

Contrairement à Ayyûb, Shîrkûh, qui n'avait pas de territoire à négocier avec les Bourides, choisit de rester fidèle aux Zenguides d'Alep, auprès de Nûr al-Dîn qu'il avait déjà servi du vivant de Zengi. Très vite, il se fit remarquer pour ses qualités militaires et se vit confier par son nouveau maître le commandement de l'armée. Il reçut en *iqtâʿ* Palmyre et Rahba, sur l'Euphrate, puis, après sa deuxième expédition d'Égypte, la ville de Homs en Syrie centrale[11]. En 1149, il joua un rôle important lors de la bataille d'Inab, en Syrie du Nord, au cours de laquelle Raymond d'Antioche fut tué. À partir de cette date, son influence ne cessa de croître. Malgré leurs choix politiques divergents, les deux frères gardèrent d'excellentes

relations et Shîrkûh envoya même à son frère une partie du butin de la bataille d'Inab [12].

Vers 1151-1152, Saladin, âgé d'une quinzaine d'années, quitta Ayyûb pour aller rejoindre son oncle Shîrkûh, qui l'introduisit auprès de Nûr al-Dîn, à Alep. Ainsi tout au long de son enfance et de son adolescence, Saladin subit la double influence de ce père et de cet oncle, auxquels il manifesta, en toutes circonstances, affection et respect. Les deux hommes avaient des caractères très différents. En tant qu'aîné, Ayyûb avait hérité du gouvernement de Takrît puis de Baalbek, mais semble avoir eu plus de goût pour l'administration et la vie religieuse que pour les armes. Plusieurs historiens soulignent sa bonté, son honnêteté, sa générosité à l'égard des oulémas et sa bonne conduite des affaires politiques. Lui, dont on disait qu'il était le seul émir admis à s'asseoir en présence de Nûr al-Dîn sans avoir besoin de son autorisation, est décrit comme un homme sage et d'expérience dont l'influence était grande sur ses proches, y compris sur Shîrkûh [13].

Ce dernier était plus impulsif, plus violent, mais sans doute aussi meilleur chef d'armée. Toutes les sources insistent sur ses qualités guerrières et Guillaume de Tyr lui-même le décrit comme un émir très courageux, énergique et doté d'une grande expérience militaire [14]. En Syrie, lorsqu'il entra au service de Nûr al-Dîn, il se constitua progressivement une armée qui comptait, à la veille de sa mort, quelque cinq cents esclaves (mamelouks) affranchis. Ce contingent de soldats et d'émirs turcs, très bien entraînés, que l'on appelait Asadiyya (de son nom, Asad al-Dîn Shîrkûh) forma ensuite l'un des piliers de l'armée de Saladin [15]. Shîrkûh, qui avait su gagner la confiance de Nûr al-Dîn et se hisser au plus haut niveau militaire, fut le principal artisan de la conquête de l'Égypte, et à ce titre fut désigné par le calife fatimide du Caire au poste de

vizir, en 1169, une situation que personne ne songea à lui contester. En revanche, lorsque deux ans plus tard, Saladin, qui avait succédé à Shîrkûh, fit venir son père en Égypte et qu'en fils respectueux il lui proposa d'exercer le pouvoir, Ayyûb refusa et n'accepta que la fonction de contrôleur des finances [16].

C'est d'une certaine façon ce double héritage familial qui fut valorisé par les propagandistes de Saladin, qui se plurent à souligner tantôt sa légitimité à régner en raison de ses qualités militaires et de ses victoires, tantôt ses vertus de souverain pieux et juste, dénué de toute ambition et détaché des biens de ce monde. De son père et de son oncle, Saladin hérita aussi le goût des fondations pieuses. Ayyûb et surtout Shîrkûh, suivant l'exemple de Nûr al-Dîn, fondèrent de nombreux établissements religieux dans les villes de Syrie où ils résidèrent : Ayyûb fit construire un établissement pour soufis à Baalbek et un autre à Damas, tandis que Shîrkûh fut à l'origine d'au moins sept fondations pieuses, à Alep et à Damas [17]. Comme son père, enfin, Saladin était un excellent cavalier et affectionnait particulièrement le jeu du polo, un sport et un exercice équestre très prisés par les émirs et les princes de ce temps-là.

L'apprentissage militaire, duquel participaient le polo et la chasse, n'était pas la seule occupation du jeune Saladin qui reçut aussi une éducation littéraire et religieuse. Il apprit, très probablement dès son plus jeune âge, à lire et à écrire en arabe, ainsi que l'attestent certaines lettres écrites plus tard de sa main. Parlait-il le kurde ? C'est probable, en famille tout au moins ou entre officiers kurdes. Il semble avoir eu aussi quelques notions de persan, comme en témoigne ʿImâd al-Dîn qui dit lui avoir soufflé dans cette langue, lors d'un conseil, l'attitude à adopter à l'égard d'un imâm indélicat [18]. Si nous ne pouvons dater avec exactitude le

début de son intérêt pour les sciences religieuses et les lettres, nous savons que dans sa jeunesse, il suivit les cours d'un juriste chafiite réputé, originaire d'Iran, qui enseigna, à partir de 1145, à Damas et à Alep. Celui-ci composa à son intention un opuscule contenant les principes essentiels de la foi musulmane que plus tard Saladin fit apprendre à ses propres enfants [19].

L'histoire et la culture des Arabes, en particulier leurs généalogies et les pedigrees de leurs chevaux, l'intéressaient beaucoup et il apprit par cœur l'anthologie poétique (*Hamâsa*) d'Abû Tammâm, poète arabe du IXe siècle [20]. Toutefois, même s'il marqua un intérêt certain pour les sciences religieuses et les lettres et fit toujours preuve d'un grand respect envers les oulémas, aimant à suivre leurs cours et leurs discussions, Saladin ne fut jamais lui-même un souverain savant, comme ce fut le cas de plusieurs autres princes ayyoubides [21].

Quand Nûr al-Dîn vint s'emparer de Damas, en 1154, Ayyûb, sollicité par son frère, lui prêta assistance et fit ensuite partie de son proche entourage. Les deux frères furent généreusement récompensés par des biens et des concessions (*iqtâ'*) et Shîrkûh fut nommé gouverneur de Damas et de sa province [22]. Quant à Saladin, il ne commença à faire parler de lui qu'en 1164, année de sa première expédition en Égypte. Vers cette époque, sans doute en 1165, il fut nommé par Nûr al-Dîn chef de la police de Damas, une fonction qui l'amena à s'opposer au grand cadi, personnage très influent de la cour de Nûr al-Dîn, dont les jugements juridico-religieux allaient parfois à l'encontre de ses propres décisions [23].

Les expéditions égyptiennes

C’est donc en Égypte que débuta la véritable carrière de Saladin, aux côtés de son oncle Shîrkûh. Nous avons évoqué plus haut les grandes difficultés du califat fatimide secoué par les crises intérieures et la chute d’Ascalon aux mains des Francs en 1153. En 1163, le vizir Shâwar, qui venait de perdre son poste au profit d’un autre émir, fit appel à Nûr al-Dîn pour l’aider à reprendre le pouvoir. L’occasion était belle pour le maître de la Syrie de s’introduire en Égypte et de mettre fin au califat fatimide. En outre, le pays était riche. Ses abondantes ressources agricoles et sa position de carrefour entre l’océan Indien, la mer Rouge et la Méditerranée lui assurait des revenus commerciaux et fiscaux importants. Les promesses faites par Shâwar, et plus tard par le calife, de partager les ressources financières du pays furent sans aucun doute très attrayantes pour Nûr al-Dîn. Mettre la main sur les richesses de l’Égypte, n’était-ce pas se donner les moyens de poursuivre le jihad contre les Francs ? Mais pour ces derniers, la possession de l’Égypte n’était pas moins cruciale. Il leur importait d’empêcher Nûr al-Dîn de s’y installer afin d’éviter que les États latins ne soient pris en étau par ses territoires ; il était également tentant pour eux de contrôler un pays devenu la deuxième destination commerciale, après Constantinople, des marchands vénitiens, pisans et génois.

Les événements qui marquèrent les trois expéditions successives d’Égypte, entre le printemps 1164 et le début de l’année 1169, sous le commandement de Shîrkûh, sont bien connus et ont été maintes fois relatés [24]. Nous en retiendrons surtout le rôle joué par Saladin. Les historiens Ibn Shaddâd et Ibn al-Athîr évoquent les réticences que celui-ci aurait eues à accompagner son oncle en Égypte durant toutes ces années. Il aurait lui-même fait part de ses hésitations à son entourage afin de montrer que ses expéditions en Égypte

n'étaient motivées par aucune ambition politique, aucun désir de s'y tailler une principauté, comme ses adversaires le lui reprochèrent plus tard. Les propos qu'on lui prête à la veille de la troisième expédition en 1168 – « c'était comme si je me dirigeais vers la mort » – et sa conclusion – « Dieu me mit [ainsi] en possession de ce que je n'avais pas convoité » – témoignent de sa volonté de se défendre de tout calcul politique et de présenter sa prise de pouvoir finale comme le résultat de la seule volonté de Dieu. Et Ibn Shaddâd de faire allusion au verset suivant : « Le combat vous est prescrit, et vous l'avez en aversion. Il se peut que vous ayez de l'aversion pour une chose, et elle est un bien pour vous » (Coran, II, 216) [25].

Même si Saladin se vit ainsi contraint d'obéir à Nûr al-Dîn et à Shîrkûh, il serait trompeur de se fier à cette image de personnage timoré et peu intéressé par les affaires militaires. Nûr al-Dîn aurait-il envoyé Saladin en Égypte s'il ne l'avait jugé apte à se battre dans l'armée de son oncle ? Il est vrai, toutefois, qu'il ne joua qu'un rôle secondaire lors de la première expédition. Ibn Shaddâd a beau dire que Shîrkûh lui confia le commandement de son armée et en fit son conseiller, des historiens comme Ibn al-Athîr ou Guillaume de Tyr ne le mentionnent même pas dans leur récit des événements de 1164. Ibn Abî Tayyi', lui-même généralement favorable à Saladin, dit qu'il fut simplement chargé par son oncle de se rendre à Bilbays, une place stratégique au nord-est du Caire, afin d'y rassembler les approvisionnements nécessaires pour soutenir un siège. Une fois arrivées en Égypte, les troupes de Shîrkûh avaient permis, en effet, à Shâwar de récupérer sans difficulté son poste de vizir. Cependant Shâwar revint sur ses engagements et appela les Francs à l'aide en leur promettant de fortes sommes d'argent. Quand Shîrkûh apprit l'arrivée imminente

des Francs, il se retrancha avec son armée dans Bilbays (juillet 1164) où les armées franques et égyptiennes vinrent l'assiéger. Mais ayant appris la défaite des leurs, en Syrie du Nord face à Nûr al-Dîn, les Francs décidèrent assez rapidement de négocier une trêve et chacune des parties regagna son territoire.

Shîrkûh et Saladin rentrèrent en Syrie, conscients que l'Égypte, sans véritable autorité pour la défendre, était désormais à portée de main. Shîrkûh avait-il déjà l'espoir de s'y tailler une principauté ou tout au moins un gouvernement autonome, comme le laissent entendre certains historiens ? C'est fort possible. En tout cas c'est à son instigation que Nûr al-Dîn envisagea d'envoyer une nouvelle expédition, en 1167, au cours de laquelle Saladin fit preuve, pour la première fois, de ses qualités militaires. Shâwar, ayant eu vent de leurs intentions, appela aussitôt au secours le roi Amaury de Jérusalem en lui promettant à nouveau un tribut annuel et la somme importante de quatre cent mille dinars. L'affrontement opposa l'armée de Shîrkûh aux troupes franco-égyptiennes au sud du Caire, dans la région d'Ashmûnayn, le 19 mars 1167, dans un lieu en bordure du désert appelé Bâbayn (les Deux Portes), parce qu'on y accédait entre deux collines. Au sein de l'armée de Shîrkûh, certains étaient d'avis de rebrousser chemin, estimant qu'ils étaient trop peu nombreux et entourés de populations hostiles. D'autres, comme Saladin, étaient favorables à l'affrontement. C'est ce dernier point de vue qui prévalut et Saladin se vit confier le commandement d'une aile de l'armée. Au cours de la bataille, les Francs alliés aux Égyptiens commencèrent par enfoncer les troupes de Shîrkûh, mais par une habile contre-attaque, à laquelle Saladin participa activement, la situation se renversa et les Francs furent obligés de reculer. Ce fut là le premier fait d'armes important de Saladin.

Shîrkûh décida ensuite de s'emparer d'Alexandrie, qui lui fut livrée sans combats par son gouverneur et par ses habitants, en grande majorité sunnites, hostiles à Shâwar, et surtout aux Francs. Amaury et Shâwar, après avoir rassemblé leurs forces dans la région du Caire, se mirent en route pour assiéger Alexandrie. Plutôt que de laisser enfermer toutes ses forces dans la ville, Shîrkûh préféra les scinder en deux. Lui-même repartit vers le sud pour attaquer Qûs, en Haute-Égypte, tandis que Saladin restait pour défendre Alexandrie à la tête d'une garnison que Guillaume de Tyr estime à un millier d'hommes. Shîrkûh pensait peut-être attirer derrière lui une partie des troupes adverses, mais sa stratégie ne porta pas ses fruits. Le siège d'Alexandrie dura trois mois et fut très dur. Les Francs disposaient, d'après Guillaume de Tyr, d'une armée d'environ cinq cents chevaliers et quatre à cinq mille fantassins, sans compter les troupes égyptiennes, un chiffre que l'historien latin estime faible comparé aux cinquante mille hommes d'Alexandrie en âge de porter les armes. Mais il est peu probable que Saladin ait pu compter sur un aussi grand nombre de combattants : Guillaume de Tyr rapporte lui-même que les Syriens n'entreprenaient guère d'actions étant donné le peu de confiance qu'ils avaient en leurs alliés d'Alexandrie, plus habitués aux transactions commerciales qu'aux prouesses militaires [26].

Shîrkûh, conscient que Saladin ne pourrait tenir très longtemps face aux Francs, abandonna le siège de Qûs et remonta vers le nord, emmenant avec lui des renforts de bédouins arabes de Haute-Égypte. En arrivant à Alexandrie, il découvrit une situation militaire critique et une population au bord de la famine. Ses propres troupes avaient été très éprouvées par le siège de Qûs et leur longue marche à travers l'Égypte, alors que les Francs continuaient de recevoir des renforts par mer. Aussi préféra-t-il

négocier une trêve par l'intermédiaire des prisonniers francs en sa possession. Un accord fut trouvé au début du mois d'août 1167 aux termes duquel les deux armées se retiraient après avoir échangé leurs prisonniers. Le 17 août, Shâwar reprit possession d'Alexandrie et, ne se sentant pas lié par l'accord conclu entre Shîrkûh et les Francs, se livra à de sévères représailles contre tous ceux qui avaient soutenu l'armée syrienne, ce qui renforça son impopularité. Indigné, Saladin alla trouver Amaury pour lui demander de faire pression sur Shâwar afin qu'il respectât l'amnistie. Le roi de Jérusalem lui réserva un très bon accueil et lui donna satisfaction. Une garde lui fut même affectée pour assurer sa protection.

Avant de quitter l'Égypte, les Francs obtinrent encore des Égyptiens un tribut annuel et l'autorisation de laisser un gouverneur et des cavaliers au Caire pour surveiller la ville. Les Pisans, qui avaient fourni l'aide de leur flotte, reçurent des autorités égyptiennes de nouveaux privilèges commerciaux[27]. Shîrkûh, de son côté, ne rentra pas tout à fait bredouille en Syrie, au début du mois de septembre. Outre le butin amassé en Égypte, il rapporta une somme de cinquante mille dinars que, selon Ibn al-Athîr, les Francs lui avaient versée pour obtenir son départ. Quant à Saladin, cette expédition lui avait permis de prouver ses qualités militaires, tant sur le champ de bataille où il n'avait pas faibli, qu'à l'intérieur d'Alexandrie qu'il avait réussi à protéger d'une prise d'assaut par les troupes franco-égyptiennes. Ce demi-succès lui valut d'être récompensé par Nûr al-Dîn qui lui attribua deux villages en *iqtâ'*, l'un dans le district d'Alep et l'autre dans la région de Kafartâb, au nord de Hama[28].

C'est à la fin de l'année 1168 qu'eut lieu la troisième et dernière campagne d'Égypte. Les Francs, conscients de la faiblesse

croissante du régime fatimide et du danger que pouvait représenter une alliance entre Shâwar et Nûr al-Dîn, prirent les devants et, sans même attendre la réponse de l'empereur byzantin avec lequel ils négociaient une expédition commune, attaquèrent l'Égypte. Cette décision fut-elle précipitée par la rumeur de projets matrimoniaux entre la famille de Shâwar et celle de Saladin [29] ? Vraie ou fausse, celle-ci atteste, en tout cas, de l'importance que Saladin avait d'ores et déjà acquise dans le camp musulman. Nûr al-Dîn expédia aussitôt Shîrkûh et Saladin en Égypte, avec une armée de plusieurs milliers d'hommes généreusement équipée. Après avoir pris Bilbays, au début du mois de novembre, et avoir massacré sa garnison ainsi qu'une grande partie de ses habitants, chrétiens et musulmans confondus [30], les Francs allèrent mettre le siège devant Le Caire, le 13 novembre 1168. La veille de leur arrivée, Shâwar, craignant de ne pouvoir défendre Fustât, la vieille ville du Caire dépourvue de murailles, ordonna de l'incendier et invita ses habitants à se réfugier plus au nord, dans la partie fatimide de la ville (al-Qâhira) réservée jusque-là au calife, à son entourage, à son administration et à son armée.

Cette décision fut très durement ressentie par la population qui dut abandonner, la mort dans l'âme, la plus grande partie de ses biens, et Fustât, considérée jusque-là comme le poumon économique de l'agglomération cairote, se consuma durant cinquante-quatre jours. Le calife fatimide appela Nûr al-Dîn à son secours, joignant à son message des mèches de cheveux des femmes de son palais, geste fortement symbolique qui témoignait de son désarroi et de sa soumission. Mais Nûr al-Dîn n'avait pas attendu cet appel désespéré pour demander à Shîrkûh, dès la fin du mois d'octobre, de faire ses préparatifs. Pendant ce temps, le vizir Shâwar faisait traîner les négociations avec les Francs en leur

offrant de très fortes sommes d'argent[31]. Par le versement immédiat de cent mille dinars il acquit un relâchement de leur pression sur Le Caire et leur déplacement à une trentaine de kilomètres au nord-est, sur la route de Bilbays. Il fit jouer, ensuite, la menace de l'arrivée de Shîrkûh pour obtenir leur retrait définitif. Un argument que les Francs ne tardèrent pas à entendre. Amaury, après avoir vainement tenté d'intercepter les troupes de Shîrkûh, décida de regagner son royaume, dans les premiers jours de janvier 1169, non sans traîner avec lui quelque douze mille prisonniers musulmans. Shîrkûh fit alors son entrée au Caire où il fut reçu et honoré par le calife al-ʿÂdid. Quelques jours plus tard, le 18 janvier, l'élimination de Shâwar allait lui ouvrir définitivement les portes du pouvoir.

Les conditions de l'assassinat de Shâwar méritent qu'on s'y arrête un instant, car c'est par cet acte meurtrier que débuta la dynastie ayyoubide. Les contemporains en furent conscients et la question qui se posa fut évidemment celle de la légitimité d'un pouvoir acquis par la violence. Aussi la plupart des auteurs s'efforcent-ils de préciser le rôle joué par Saladin dans ces événements sanglants et tentent de fournir des explications, ou mieux, des justifications à ce meurtre[32]. Tous ne donnent pas la même version des événements, mais la majorité d'entre eux s'accorde à dire que le 18 janvier 1169, Shâwar fut arrêté, alors qu'il circulait dans les rues du Caire, par des émirs de Shîrkûh conduits par Saladin. L'ordre de l'exécuter vint du palais califal et sa tête fut immédiatement envoyée au calife fatimide. Ses deux fils et son frère, qui avaient cherché refuge au palais, furent exécutés à leur tour et leur tête portée à Shîrkûh. Ce dernier fut alors nommé vizir par al-ʿÂdid et son premier geste, pour éviter la colère de la foule, fut d'autoriser cette dernière à piller le palais de Shâwar.

Deux étapes sont donc clairement distinguées : l'arrestation puis l'exécution de Shâwar. Si la plupart de nos auteurs s'accordent à reconnaître que Saladin joua un rôle important dans son arrestation, ils rejettent presque tous la responsabilité du meurtre sur le calife fatimide qui donna l'ordre de l'exécuter. C'est ce qui permet à Ibn Shaddâd d'invoquer la tradition fatimide pour expliquer l'élimination du vizir, les Égyptiens ayant pour habitude, lorsqu'un vizir était destitué par un autre, de reconnaître le pouvoir du plus fort[33]. Il est vrai que le contexte égyptien de l'époque fournissait de multiples exemples de vizirs assassinés et remplacés par leur meurtrier. En présentant les choses de cette façon, la faute n'apparaissait ni choquante, ni exceptionnelle ; elle était en quelque sorte allégée par la tradition, et si faute il y avait, elle revenait à la dynastie chiite et non à la famille de Saladin. On remarquera aussi que la majorité des sources sont d'accord pour dire que Shîrkûh, premier bénéficiaire de ce meurtre, ne fut pas son instigateur direct, ce qui a pour effet d'écarter, au cas où un doute subsisterait, toute intention malveillante de la part de la famille ayyoubide[34].

Il restait à justifier l'arrestation de Shâwar, dans laquelle Saladin fut fortement impliqué. Une arrestation présentée, dans la plupart des cas, non seulement comme un acte justifié mais aussi méritoire. Ainsi Ibn Shaddâd, loin de minimiser le rôle de Saladin, vante son courage pour avoir osé s'attaquer à Shâwar alors qu'il paradait au milieu de ses gardes. La justification première de l'arrestation de Shâwar est incontestablement le non-respect de ses engagements et ses trahisons répétées. « Lorsque Nûr al-Dîn eut connaissance du mal que Shâwar pouvait faire et de sa rouerie et qu'apparurent avec une éclatante évidence sa trahison et sa perfidie, le Lion (al-Asad) fit semblant d'être malade pour attraper

les deux renards » écrit de manière imagée Ibn ʿAsâkir[35]. Certaines sources ajoutent que, avant d'être tué, Shâwar avait lui-même envisagé d'éliminer Shîrkûh, un projet qu'il finit par abandonner sur les conseils de son fils, mais son image de traître en sortit renforcée. Une trahison d'autant plus grave, aux yeux de ses contemporains, qu'elle s'accompagnait d'une alliance ouverte avec les Francs qui mettait en danger l'Égypte et au-delà l'ensemble du Proche-Orient musulman. Comment ne pas conclure, alors, que l'arrestation de Shâwar, parjure, perfide et dangereux pour l'Islam, était non seulement excusable mais licite, voire salutaire ?

Telle est la présentation du meurtre dans nos sources. Si les faits sont relativement clairs, les intentions demeurent plus floues comme toujours. On peut imaginer sans peine que bien d'autres raisons furent à l'origine de l'élimination de Shâwar. Dès le début, Nûr al-Dîn et son entourage avaient en vue la suppression du califat fatimide et Shâwar était un obstacle important à l'instauration du pouvoir de Shîrkûh. Ce dernier pouvait difficilement espérer le gagner à sa cause car tout séparait les deux hommes, l'un d'origine arabe au service des Fatimides chiites, l'autre kurde au service d'une dynastie turque déterminée à restaurer le sunnisme. En outre, Shâwar s'était rendu très impopulaire à l'intérieur même de l'Égypte à cause de sa diplomatie favorable aux Francs, de sa cruauté et de sa décision d'incendier Fustât. Même le poète yéménite ʿUmâra, pourtant favorable aux Fatimides et proche de Shâwar, dénonce ses exactions et son goût des exécutions, auxquelles il aimait assister personnellement[36]. Sans doute est-ce cette impopularité croissante qui explique la décision du calife de demander sa tête. D'un autre côté, le calife pouvait-il agir autrement ? En sacrifiant son vizir et en se mettant dans le camp des vainqueurs, il espérait assurer la

survie de sa dynastie. Une façon comme une autre de sauver les apparences en laissant croire qu'il était seul maître du choix et du destin de ses auxiliaires.

Dans tous les cas, quelle que soit la raison profonde du meurtre de Shâwar, on s'aperçoit qu'une prise de pouvoir par le meurtre n'allait pas de soi puisqu'elle appelait justification. La violence, nous l'avons dit, était omniprésente dans cette société et constituait le mode habituel de résolution des conflits, comme dans bien d'autres sociétés médiévales. Toutefois, la nécessité ressentie par les propagandistes de Saladin de légitimer cette violence constitue de fait une première limite à son expression, le meurtre n'étant pas considéré comme une manière naturelle d'agir. Par ailleurs, les arguments avancés pour justifier l'élimination de Shâwar et minimiser l'horreur de son meurtre montrent bien que Saladin et ses contemporains considéraient comme licite et même nécessaire toute violence tournée contre les traîtres, les parjures et ceux qui menaçaient l'Islam.

L'une des premières mesures de Shîrkûh, après l'élimination de Shâwar, fut d'envoyer les habitants de Fustât reconstruire leurs maisons, ce qui écartait du même coup tout danger de soulèvement populaire. Mais il n'eut guère le temps d'exercer son pouvoir. Deux mois seulement après sa nomination, le 23 mars 1169, il mourut, probablement victime de cet insatiable appétit qui lui avait déjà valu de fréquentes crises d'indigestion et de suffocation [37]. Il fut enterré au Caire et plus tard transféré, selon ses vœux, dans la ville sainte de Médine.

3
Vizir au Caire

Un candidat de compromis

On s'est beaucoup interrogé sur les raisons de la nomination de Saladin en remplacement de son oncle au poste de vizir[38]. La situation était pour le moins paradoxale puisqu'il s'agissait de nommer un homme qui serait à la fois le nouveau chef de l'armée syrienne stationnée en Égypte – une décision qui relevait en théorie de Nûr al-Dîn – et le vizir du calife fatimide – une décision qui ne pouvait être prise que par ce dernier. Les événements des semaines précédentes avaient cependant montré que la marge de manœuvre du calife était très réduite. En nommant son vizir, il ne faisait manifestement que sauver la face car le pouvoir de décision revenait en réalité à l'armée syrienne.

Les émirs de Nûr al-Dîn étaient eux-mêmes très partagés. Certains, plus puissants que Saladin, auraient bien voulu succéder à Shîrkûh. Il y avait là, en particulier, l'émir turc ʿAyn al-Dawla al-Yârûqî, le plus âgé et le plus expérimenté, ainsi que plusieurs émirs kurdes dont le propre oncle maternel de Saladin. Face à eux,

Saladin était en position fragile, ne disposant lui-même d'aucune troupe personnelle, mais il avait pour lui d'être le neveu de Shîrkûh, ce qui lui valut le soutien des mamelouks de son oncle, les Asadiyya. La plupart de ces derniers étaient turcs, signe que les liens qui unissaient le maître à ses esclaves l'emportaient parfois sur la solidarité ethnique. Une fois Shîrkûh disparu, il pouvait paraître normal que Saladin lui succédât. Ce dernier avait, en effet, prouvé ses capacités, d'abord à Damas comme chef de la police, ensuite et surtout en Égypte aux côtés de son oncle qui en avait fait, avant de mourir, son principal auxiliaire [39].

Saladin trouva un autre appui de taille en la personne du juriste et émir kurde Diyâ' al-Dîn al-Hakkârî, un proche de Shîrkûh, qui tenta de convaincre les émirs, les uns après les autres, de l'opportunité du choix de Saladin. Il fut aidé en cela par un ancien émir de Shîrkûh, l'eunuque Qarâqûsh al-Asadî. Tous deux jouèrent de la rivalité qui opposait les émirs, en appelèrent avec les Kurdes à la solidarité ethnique, avec al-Hârimî à la solidarité familiale, et présentèrent Saladin comme un bon candidat de compromis qui permettrait d'éviter un combat des chefs. S'ils réussirent à convaincre la plupart des émirs kurdes, le Turc al-Yârûqî refusa de les écouter et préféra rentrer en Syrie, accompagné de quelques irréductibles [40].

Le parti fatimide eut-il son mot à dire dans ces discussions ? Pour Ibn al-Athîr, le calife n'attendit pas d'avoir un consensus des émirs syriens pour introniser Saladin, sachant qu'il était le plus jeune et le plus inexpérimenté et pensant qu'il pourrait ainsi le contrôler plus facilement. Il est vrai que Saladin pouvait être jugé moins menaçant que certains autres émirs, et il n'est pas impossible que, face à la division des Syriens, le calife ait un peu précipité les choses, ne serait-ce que parce que cette nomination

risquait de provoquer la défection de plusieurs émirs turcs et d'affaiblir ainsi le camp de Nûr al-Dîn. Ibn Abî Tayyi', qui exprime souvent un point de vue différent des autres – dont on peut se demander ici s'il n'est pas dicté par son parti pris en faveur de Saladin – attribue, au contraire, le choix du calife à la bonne opinion qu'il avait de Saladin qu'il appréciait pour son courage et son intelligence. Même si les relations que le calife et son vizir entretinrent par la suite semblent avoir été relativement cordiales [41], il reste difficile de faire la part entre la propagande et la réalité. L'historien égyptien al-Maqrîzî se fait quant à lui l'écho des partisans fatimides qui, bien que défaits, n'en espéraient pas moins regagner un peu d'influence. Certains auraient souhaité intégrer les cavaliers turcs dans l'armée fatimide, sous le commandement de Qarâqûsh al-Asadî, en les installant dans les territoires orientaux de l'Égypte afin qu'ils protègent le pays contre les attaques franques. Ils suggéraient au calife de choisir un émir égyptien qui, sans être vizir, aurait servi d'intermédiaire entre lui-même et le peuple. D'autres défendaient, au contraire, la nomination de Saladin au poste de vizir, pensant que Qarâqûsh et ses troupes resteraient ainsi en Égypte pour les défendre.

Saladin fut donc un vizir de compromis, proposé par les émirs syriens et nommé par le calife. Son diplôme d'investiture, rédigé par al-Fâdil, alors secrétaire de la chancellerie fatimide, fut lu en public, le 26 mars 1169, dans le palais viziral, en présence de tous les grands de l'État, syriens et égyptiens [42]. Son contenu laisse deviner quelques-unes des raisons qui poussèrent le calife à choisir Saladin et nous renseigne sur l'image qu'il cherchait à donner de son pouvoir et sur les fonctions qu'il entendait confier à son vizir.

En tête du texte sont d'abord déclinées la titulature du calife al-ʿÂdid, puis celle de Saladin. Beaucoup plus que de simples

ornements, ces titres, en tête des documents officiels et parfois gravés sur des monuments et des objets mobiliers, sont révélateurs d'une conception particulière du pouvoir ainsi que des liens qui unissaient étroitement le politique au religieux. Le calife, désigné par les expressions « Serviteur et Ami de Dieu, Imâm qui soutient la religion de Dieu (al-Âdid li-Dîn Allâh) et Commandeur des croyants », affirme ainsi clairement son rôle de représentant de Dieu sur terre, de guide de la communauté dont les décisions sont, à ce titre, incontestables.

Saladin, de son côté, est appelé al-Malik al-Nâsir (le roi qui apporte son secours), un titre qu'il conservera jusqu'à sa mort. Viennent ensuite une série de titres attribués traditionnellement aux vizirs de la dynastie fatimide : « Seigneur très illustre, sultan des armées, ami de la communauté et gloire de la dynastie, protecteur des cadis de l'Islam et chef des propagandistes des croyants ». On notera l'accent mis sur le rôle militaire du vizir fatimide dont la fonction était tout à la fois de plume et de sabre et sur ses relations privilégiées avec la dynastie fatimide. L'expression « chef des propagandistes », dans le cas du très sunnite Saladin, a évidemment de quoi surprendre puisqu'elle renvoie au rôle que jouaient les vizirs fatimides dans la diffusion de la doctrine chiite ismaïlienne. Ce rôle est d'ailleurs explicitement rappelé dans le décret qui précise qu'il revient au vizir de diriger les cadis et les missionnaires chargés de répandre la doctrine fatimide. On a là un exemple éclairant de l'aspect théorique de ce genre de document, le calife se refusant en l'occurrence à reconnaître officiellement les conséquences des derniers bouleversements survenus en Égypte et agissant comme si rien n'avait changé dans les attributions traditionnelles de ses vizirs.

Dans la première partie du décret, les mérites de Shîrkûh – en particulier son combat contre les Francs en Égypte – sont longuement rappelés afin de mieux souligner le poids de l'héritage familial dans la nomination de Saladin qui est, dès l'abord, présenté au regard des actions méritoires de son oncle. S'il a été désigné pour « suivre ses traces », c'est parce que ses « racines » familiales l'ont placé en héritier légitime, un choix inspiré au calife par Dieu lui-même, d'où son caractère indiscutable. En faisant référence au célèbre vizir fatimide al-Afdal, désigné par le calife à la fin du XI^e^ siècle pour succéder à son père, al-ʿÂdid nomme Saladin pour succéder à Shîrkûh en espérant qu'il sera « meilleur (*afdal*) qu'al-Afdal ». Cette décision était, en effet, conforme aux usages fatimides selon lesquels le fils succédait souvent au père [43]. Toutefois, le décret affirme aussi clairement que c'est au calife que revient le droit de nommer son vizir dont la fonction, bien que d'une importance capitale, demeure inférieure à la sienne, lui-même étant choisi par Dieu. À aucun moment, par conséquent, le document ne proclame ouvertement l'hérédité du vizirat et ne donne le droit à Saladin de le transmettre à ses descendants.

Le texte énumère ensuite en détail les responsabilités et les devoirs que Saladin doit respecter, dans un esprit de justice, afin d'œuvrer pour le bien et d'interdire le mal. Il est rappelé que le vizir est le chef des armées, syriennes et égyptiennes, toutes unies pour défendre le califat. Il revient donc à Saladin, qualifié de « sabre parmi les sabres du Dieu Très-Haut », de traiter avec la même bienveillance ses adversaires de la veille, c'est-à-dire les partisans du calife, et ses propres amis syriens, en remettant à tous des gouvernements et une juste rétribution. Une manière comme une autre de reconnaître dans l'accession au pouvoir de Saladin non une victoire militaire ou un changement de régime qui

justifierait une redistribution des territoires et des fonctions, mais une simple décision du calife de remplacer un vizir par un autre. C'est également à lui qu'est confiée la poursuite du jihad contre les infidèles, lui qui a « tété son lait et grandi dans son giron ». Mais il lui faut aussi gouverner le peuple et diriger l'administration. Pour cela, il devra prélever des impôts en douceur et avec clémence, sans violence ni injustice, parce qu'avec « une goutte de justice on remplit un océan d'argent » et que justice, clémence et bienfaisance permettent d'obtenir en retour l'affection des sujets.

Au-delà de l'aspect stéréotypé de ces recommandations, force est de constater l'étendue des pouvoirs ainsi conférés par le calife à Saladin, tout à fait comparables à ceux des vizirs qui l'avaient précédé. Même si le calife réaffirme sans cesse qu'il est seul maître du monde, parce qu'il est guidé et choisi par Dieu pour servir d'intermédiaire entre Lui et les hommes, il n'a en réalité d'autre choix que de se dissimuler derrière la rhétorique de son secrétaire pour nier les rapports de force et continuer de croire que le pouvoir lui appartient.

En même temps que son décret de nomination, les cadeaux honorifiques[44] habituellement conférés aux vizirs furent remis à Saladin. Ils comprenaient un turban blanc–couleur des Fatimides par opposition au noir, couleur des Abbassides –, un *taylasân*, voile qui coiffait en général le turban des cadis et descendait sur la nuque, et deux luxueux vêtements, tous confectionnés en tissus précieux brodés d'or. À cela s'ajoutaient un collier de pierres précieuses d'une valeur de dix mille dinars, une épée ornée de joyaux, une jument racée provenant des écuries du calife et estimée à huit mille dinars, entièrement harnachée de pierres précieuses, ainsi que de nombreux autres cadeaux et chevaux[45]. L'épée et la jument symbolisaient le pouvoir militaire dont était

investi le vizir fatimide, tandis que le turban et le *taylasân* évoquaient l'autorité religieuse conformément aux recommandations du diplôme dans lequel on pouvait lire : « [Le calife] t'a fait confiance en te chargeant du vizirat et en faisant de toi une forteresse pour la religion. »

Les premières oppositions

Une fois nommé, Saladin s'employa à affermir son pouvoir vis-à-vis de Nûr al-Dîn, dont il restait en principe le fidèle officier, mais aussi face aux troupes égyptiennes dont la soumission demeurait encore incertaine. Les réactions de Nûr al-Dîn à la prise de pouvoir en Égypte par Saladin ont évidemment retenu l'attention des auteurs de l'époque qui s'empressèrent de souligner, selon le camp auquel ils appartenaient, la bonne entente entre les deux hommes ou au contraire leur méfiance réciproque. L'argument d'une bonne entente renforçait la légitimité de Saladin tandis que la méfiance de Nûr al-Dîn à l'égard de son lieutenant affaiblissait la position de celui-ci, mais pouvait aussi se retourner contre Nûr al-Dîn accusé implicitement d'avoir voulu contrer le futur conquérant de Jérusalem.

Au-delà de ces réactions subjectives, une chose est sûre : Nûr al-Dîn n'a été consulté ni sur la nomination de Shîrkûh ni sur celle de Saladin. Sans doute, dans un premier temps, a-t-il manifesté quelque inquiétude. C'est ce que pense Ibn Abî Tayyi', repris plus tard par al-Maqrîzî. L'un comme l'autre font état des doutes de Nûr al-Dîn, dès la prise de pouvoir par Shîrkûh. Il aurait même tenté, en vain, de rappeler ce dernier en Syrie. Ils disent aussi qu'au lendemain de la nomination de Saladin sa colère fut telle que plus

personne n'osa l'approcher. Il aurait confisqué les *iqtâ*ʿs syriens de Shîrkûh et de son neveu, expulsé leur famille en Égypte, et demandé aux émirs présents aux côtés de Saladin de l'abandonner pour venir le rejoindre en Syrie[46]. Cette version des faits est probablement exagérée, comme le souligne l'historien Abû Shâma qui affirme avoir lu une lettre que Nûr al-Dîn aurait écrite de sa main, en 1168-1169, au cadi Sharaf al-Dîn Ibn Abî ʿAsrûn, un document qui se terminait ainsi : « Viens donc auprès de moi avec ton fils afin que je vous envoie au Caire avec l'accord de mon ami Salâh al-Dîn – que Dieu lui prête assistance – auquel je suis *très très très* reconnaissant – que Dieu le récompense et le conserve en vie[47] ! » Comme on le voit, chacun force le trait. On imagine mal Nûr al-Dîn accumulant les superlatifs sur Saladin et de même, si le courroux de Nûr al-Dîn contre son lieutenant avait été aussi grand que le dit Ibn Abî Tayyi', sans doute ne lui aurait-il pas envoyé, quelques mois plus tard (en juillet), face à la menace franque, ses deux frères Tughtegin et Tûrânshâh en exigeant d'eux qu'ils obéissent à Saladin comme à lui-même[48]. Que Nûr al-Dîn ait repris possession des *iqtâ*ʿs qu'il avait concédés aux Ayyoubides en Syrie n'est sans doute pas à prendre, en soi, comme un signe d'hostilité puisqu'il semblait admis que leurs territoires se trouvaient désormais en Égypte.

En tout cas, quelles que fussent ses intentions, les décisions prises par Saladin, à cette époque, ne trahissent en aucune façon un désir d'autonomie mais témoignent au contraire d'une grande fidélité envers son maître : le nom de Nûr al-Dîn fut prononcé après celui du calife fatimide dans le sermon du vendredi (*khutba*) et figura désormais sur les monnaies égyptiennes. Nûr al-Dîn de son côté, considérant qu'il était seul maître de l'Égypte, prit soin de ne conférer, dans ses lettres, d'autres titres à Saladin que celui

d'émir *isfahsalâr*(chef d'armée), afin de ne pas lui donner trop d'importance[49]. Tout cela indique que les tensions entre les deux hommes, si elles existaient, n'étaient que sous-jacentes. Elles apparurent au grand jour vers la fin de l'année 1171.

L'attribution du poste de vizir à un lieutenant de Nûr al-Dîn ne manqua pas de soulever aussi des inquiétudes du côté égyptien. Les habitants de ce pays assistaient, en effet, à une double et profonde mutation : d'un côté, un pouvoir chiite cohabitait désormais avec un pouvoir sunnite, et de l'autre une dynastie turque, celle de Nûr al-Dîn, s'implantait aux côtés d'une dynastie arabe, celle des Fatimides. Deux mondes qui n'avaient cessé jusqu'alors de s'affronter et que beaucoup de choses opposaient *a priori*. La perception qu'ils avaient l'un de l'autre, faite de nombreux clichés, reflétait la méfiance réciproque qui opposait ces deux ethnies dans le monde musulman depuis le IXe siècle. Les Égyptiens désignaient la plupart du temps l'armée de Nûr al-Dîn sous le nom de « Ghuzz » (les Turcs)[50], sans toujours faire la distinction entre Turcs et Kurdes. Ils voyaient dans ces « Ghuzz » de bons guerriers capables de les défendre contre les Francs, mais aussi des soldats souvent frustres et brutaux. Les Égyptiens détestaient les Turcs, nous dit Guillaume de Tyr[51], et l'auteur copte de l'*Histoire des églises et monastères d'Égypte* dénonce lui aussi les nombreuses destructions d'églises par les « Ghuzz »[52].

Les Égyptiens, de leur côté, n'étaient pas toujours bien considérés par les Turcs ni même par les Kurdes. Une anecdote est à ce sujet révélatrice. Quand le frère de Saladin, al-ʿÂdil, voulut accompagner l'armée de Shîrkûh en Égypte, il alla demander une sacoche en cuir à son père Ayyûb. Celui-ci lui en remit une en disant : « Si vous vous emparez de l'Égypte, offre-moi son contenant en or. » Lorsqu'il arriva en Égypte, un an et demi plus

tard, il réclama la sacoche à son fils. Al-ʿÂdil la remplit alors avec des dirhams « noirs » de faible aloi qu'il recouvrit de quelques dinars d'or. Quand Ayyûb découvrit la supercherie il s'écria : « Tu as déjà appris à tricher comme les Égyptiens[53] ! » Guillaume de Tyr ne semble pas avoir eu une meilleure idée des hommes chargés de la défense du Caire, qu'il juge « faibles et efféminés ». Quant à l'auteur de la *Chronique anonyme syriaque*, il prétend que les Égyptiens avaient la réputation d'être des traîtres et des déserteurs[54]. Des préjugés de part et d'autre qu'il ne faut sans doute pas prendre à la lettre mais qui reflètent bien la méfiance, pour ne pas dire l'hostilité, qui opposaient souvent les Turcs aux Arabes, la Syrie à l'Égypte.

La décision que prit Saladin de confisquer une partie des *iqtâ*ʿs des émirs égyptiens pour les répartir entre ses propres émirs ne contribua pas à apaiser les craintes des Égyptiens ; elle allait d'ailleurs à l'encontre des recommandations faites par le calife dans son diplôme d'investiture[55]. Il n'est donc pas étonnant que les premières oppositions au pouvoir de Saladin soient venues de l'armée fatimide, en particulier des troupes noires et arméniennes, et de quelques membres de l'entourage du calife.

C'est la découverte d'une conspiration qui donna à Saladin l'occasion de se débarrasser définitivement de ses encombrants adversaires. Les sources rapportent qu'au mois d'août 1169, son entourage découvrit un complot fomenté par des notables et des émirs égyptiens rassemblés autour d'un eunuque noir du calife, l'un des membres les plus influents du palais[56]. Les conspirateurs adoptèrent une stratégie plusieurs fois éprouvée dans les années précédentes : ils appelèrent les Francs à leur secours, espérant que Saladin et ses troupes se porteraient à leur rencontre, tandis qu'eux-mêmes en profiteraient pour reprendre le pouvoir au

Caire. Ils confièrent leur message à un homme qui le dissimula dans une sandale, mais un fidèle de Saladin, alerté par le contraste entre l'usure de ses vêtements et les sandales toutes neuves qu'il transportait, le démasqua et l'homme fut arrêté. Il s'avéra que le message avait été rédigé par un secrétaire juif qui, sous la menace de la torture, préféra embrasser l'islam et dénoncer l'instigateur du complot. Ce dernier, alerté, se retrancha dans le palais califal. Au bout de quelques jours, voyant que Saladin ne réagissait pas, il se hasarda à en sortir pour tenter de rejoindre sa résidence à quelques kilomètres au nord du Caire. Un détachement de l'armée turque se saisit de lui et lui fit couper la tête, qui fut aussitôt envoyée à Saladin. Celui-ci prit alors la décision de destituer tous les eunuques noirs du palais et d'en confier la direction à l'un de ses plus fidèles serviteurs, l'eunuque blanc Qarâqûsh al-Asadî.

Tels sont les faits rapportés dont l'authenticité a été mise en doute par certains historiens modernes. Même si tous les détails de ces récits ne peuvent être vérifiés, aucun argument sérieux ne permet d'affirmer que le complot fut inventé après coup pour justifier le combat de Saladin contre les Noirs et les Arméniens. Je crois qu'il faut y voir, au contraire, la réaction prévisible d'une certaine élite dirigeante qui venait de perdre une grande partie de ses privilèges, se doutait bien que Saladin ne s'arrêterait pas en chemin et se refusait à accepter la fin de l'ère fatimide. Les Noirs représentaient une fraction puissante de l'armée fatimide dont ils formaient le gros de l'infanterie et pensaient, non sans raison, qu'ils risquaient d'être évincés par les Kurdes et les Turcs. D'un autre côté, ils pouvaient difficilement compter sur l'appui de la population qui leur reprochait leur brutalité. En 1168, ils avaient déjà pillé sans vergogne les maisons des habitants de Fustât qui avaient fui leurs quartiers pour se réfugier au Caire. ʿImâd al-Dîn

les juge violents et prêts à tuer tout vizir dont ils ne reconnaissent pas l'autorité, une appréciation qui pourrait n'être formulée que pour justifier la sévère répression de Saladin, si elle n'était confirmée par un auteur copte qui dénonce lui aussi leur violence, leur insolence, leurs vols et leurs assassinats[57]. Ibn al-Athîr n'est pas en reste quand il se réjouit de leur extermination par les troupes de Saladin, et al-Maqrîzî ajoute qu'ils faisaient beaucoup de tort aux Égyptiens.

Le meurtre de l'instigateur du complot et le renvoi des eunuques noirs du palais provoqua un grand émoi parmi les troupes noires de l'armée égyptienne. Autour d'elles se regroupèrent les contingents arméniens et tous les Égyptiens mécontents : au total quelque cinquante mille personnes, dit-on. Les troupes de Saladin les affrontèrent sur la grande place du Caire, entre les deux palais fatimides. Les combats firent rage durant deux jours. La caserne des archers arméniens située dans ce quartier fut incendiée et peu nombreux furent ceux qui purent s'échapper[58]. Du palais califal, des flèches furent tirées sur l'armée syrienne sans que l'on sût si l'ordre en avait été donné par le calife ou par quelqu'un d'autre. Mais devant la menace de voir son palais incendié par un bombardement de feu grégeois, le calife dépêcha aussitôt des messagers aux troupes syriennes pour leur dire : « Allons ! Faites donc sortir ces chiens de noirs de votre pays ! »

Le retournement spectaculaire du calife contre ses propres troupes, qui n'est pas sans rappeler son ordre d'exécuter Shâwar, donna le signal de leur débandade. Saladin fit brûler le quartier noir d'al-Mansûra, à l'extérieur de la porte de Zuwayla, au sud du Caire. Après s'être rendus et avoir obtenu la vie sauve, les soldats noirs se retirèrent vers Guizeh, sur la rive occidentale du Nil. Le frère de Saladin, Tûrânshâh, se lança néanmoins à leur poursuite

avec ses troupes qui en massacrèrent un très grand nombre. Quelques-uns réussirent à s'échapper et se réfugièrent en Haute ou en Basse-Égypte. Un petit nombre resta au service du calife tandis que d'autres furent incorporés dans l'armée de Saladin [59]. Une fois la révolte des Noirs matée, le 23 août 1169, leur quartier fut entièrement rasé et remplacé par un jardin.

Que Saladin ait profité de la découverte de ce complot pour se débarrasser définitivement de ses principaux opposants et affermir ainsi son autorité en Égypte ne fait aucun doute. Qu'il ait voulu également affaiblir le calife en le privant de ses troupes les plus fidèles afin d'éviter tout retournement de situation de ce côté est probable aussi, même si l'heure n'était pas encore venue de mettre fin à la dynastie fatimide. Dans ces conditions, a-t-il fait preuve à l'encontre des Noirs de prudence stratégique, d'esprit pragmatique, de calcul politique ou d'une férocité implacable ? Plutôt que de nous interroger vainement sur ses intentions à jamais insondables, penchons-nous sur la façon dont lui-même justifia ces événements sanglants qui marquèrent les débuts de son vizirat. En d'autres termes, quels étaient les arguments invoqués pour légitimer de tels procédés, obtenir le soutien des populations, et en quoi étaient-ils révélateurs de ses objectifs ?

Dans la lettre qu'il adressa au calife, en 1175, pour lui demander son investiture, Saladin affirme n'avoir combattu l'armée égyptienne que parce qu'elle pactisait avec les infidèles et se livrait à des complots de toutes sortes [60]. Les fantassins noirs peu arabisés et mal islamisés « qui ne connaissaient qu'un maître, l'hôte du palais[c'est-à-dire le calife] et qu'une seule *qibla*, le pilier de ce palais vers lequel ils se tournaient dociles à ses ordres » sont comparés aux « bestiaux » qui désignent dans le Coran (VII, 179 et XXV, 44) les incrédules. Des eunuques noirs du palais, il est dit

sans vergogne qu'ils « ajoutaient à la noirceur du visage la noirceur des hérésies ». Quant aux Arméniens, s'ils ont été combattus, c'est parce qu'ils servaient dans l'armée et étaient dispensés de capitation, contrairement aux prescriptions de la loi musulmane concernant les non-musulmans. Enfin, l'élimination des Noirs et des Arméniens aurait, aux yeux de Saladin, affaibli le calife fatimide et permis de restaurer l'orthodoxie sunnite et l'autorité du califat abbasside sur l'Égypte.

C'est donc très clairement dans la perspective de la défense de l'islam, de la lutte pour le rétablissement de l'orthodoxie sunnite et des efforts en faveur du jihad que Saladin voulut situer son action politique et militaire. Une fois de plus, la violence à laquelle il avait eu recours pour installer son pouvoir et pour éviter sans doute d'être lui-même éliminé, était présentée à ses contemporains comme une violence nécessaire, légitimée par la défense de la religion face à tout ce qui pouvait la menacer : les infidèles, l'hérésie, le non-respect de la loi et le désordre.

La menace franque

Même si Saladin se trouva conforté par cette première victoire, il n'en resta pas moins conscient qu'une opposition pouvait resurgir à tout moment, surtout en cas d'attaque franque sur l'Égypte, comme cela se produisit quelques semaines plus tard. En demandant à Nûr al-Dîn de lui envoyer des renforts, ne lui écrivait-il pas : « Si je tarde à me rendre à Damiette, les Francs s'en empareront ; si je m'y rends, les Égyptiens causeront des troubles sur mes arrières. Ils se révolteront, je les aurai à mes trousses

tandis que les Francs seront en face de moi. Nous n'aurions alors plus aucune chance de survie[61]. »

En 1168, les Francs avaient échoué en Égypte, en grande partie parce que l'attaque du roi de Jérusalem, Amaury, marié depuis peu à Marie Comnène, petite-nièce de l'empereur byzantin, avait été prématurée et s'était déroulée sans attendre les renforts de la flotte byzantine dont le rôle était essentiel pour bloquer l'approvisionnement égyptien. Un an plus tard, Amaury, inquiet de voir le pouvoir de Nûr al-Dîn s'établir en Égypte, lança une nouvelle expédition qui se fit cette fois avec l'aide d'une flotte impériale de plus de deux cents vaisseaux. Comme par le passé, les intérêts économiques se mêlaient aux intérêts politiques, puisque avant même le départ de l'armée franque, Amaury promit aux Pisans des concessions au Caire et à Fustât.

L'attaque se déroula par terre et par mer, dès la fin du mois d'octobre 1169, pour profiter des conditions de navigation en Méditerranée encore favorables avant l'arrivée de l'hiver et l'arrêt de toute circulation maritime[62]. Le 25 octobre, le siège fut mis devant Damiette. Les archers sur leurs tours mobiles, les sapeurs et les actionneurs de mangonneaux se mirent à l'ouvrage. Saladin dépêcha au secours de la ville son neveu Taqî al-Dîn et son oncle maternel al-Hârimî, tandis que lui-même restait au Caire pour la défendre le cas échéant. Nûr al-Dîn, appelé à l'aide, envoya sans tarder des renforts et, pendant qu'une partie des troupes prenait la direction de l'Égypte, il entreprit d'ouvrir un nouveau front en Syrie contre les territoires francs. Al-Maqrîzî estime les dépenses de cette campagne à cinq cent cinquante mille dinars ; il dit aussi que Saladin obtint du calife fatimide une aide d'un million de dinars, somme considérable et probablement exagérée. Les divisions s'installèrent rapidement dans le camp chrétien entre les

Byzantins, à court de provisions, et les Francs. Amaury finit par négocier secrètement avec les occupants de Damiette. Le siège, qui avait duré cinquante jours, fut levé le 13 décembre 1169 et, après avoir brûlé leurs machines de siège, Byzantins et Francs regagnèrent leurs territoires respectifs.

Cette victoire mit fin, pour un temps, aux attaques franques qui s'étaient succédées sur la côte égyptienne depuis la chute d'Ascalon, en 1153, et fut largement célébrée par les propagandistes de Saladin. Ainsi, dans la lettre envoyée au calife en 1175, le cadi al-Fâdil met clairement en relation l'attaque des Francs sur Damiette et la trahison des troupes égyptiennes. C'est à l'appel des Égyptiens que les Francs auraient débarqué à Damiette et, au regard de cette perfidie, le zèle de Saladin au service du jihad n'en paraissait que plus grand. Les effectifs francs étaient volontairement exagérés pour accroître son mérite : mille vaisseaux de guerre ou de transport sur mer et deux cent mille fantassins et cavaliers sur terre ! Plus important encore, l'action et la victoire de Saladin avaient permis de faire reculer l'infidélité et l'hérésie et étaient présentées comme l'accomplissement de la volonté divine. Le mérite de Saladin était double : combattant pour l'islam, dans la voie de Dieu, il était le seul chef militaire capable d'imposer son autorité à l'intérieur de ses États et de faire reculer ses ennemis à l'extérieur de ses frontières [63].

Un autre résultat de cette expédition militaire fut le renforcement de l'armée de Saladin, Nûr al-Dîn ayant décidé de maintenir en Égypte une partie des troupes envoyées en renfort. Au calife fatimide, qui espérait encore échapper à la mainmise des Turcs et demandait à Nûr al-Dîn de rappeler son armée en Syrie pour ne laisser en Égypte que Saladin et ses troupes, le souverain de Damas répondit qu'il n'en ferait rien car nul, en dehors des

Turcs, n'était capable de repousser les Francs. Cette décision montre qu'à cette époque encore, Nûr al-Dîn faisait totalement confiance à Saladin, une confiance qu'il renouvela quelques mois plus tard en autorisant Ayyûb à aller rejoindre son fils en Égypte[64].

Ayyûb partit pour l'Égypte dans une caravane de marchands, escortée d'une petite troupe armée, tandis que Nûr al-Dîn allait assiéger Kérak. Arrivé au Caire le 16 avril 1170, il fut reçu en grande pompe par Saladin et le calife lui-même qui – fait exceptionnel – s'avança à sa rencontre, lui remit un vêtement d'honneur, de nombreux cadeaux et lui conféra le titre d'al-Malik al-Afdal. Ayyûb fut installé dans le palais de la Perle, dans l'enceinte des palais fatimides[65], et Saladin lui remit en *iqtâ*ʿ les villes d'Alexandrie et Damiette avec la région occidentale du Delta appelée al-Buhayra.

Saladin était désormais entouré et appuyé par plusieurs membres importants de sa famille : son père, ses frères Tûrânshâh, al-ʿÂdil et Tughtegin, son neveu Taqî al-Dîn et son oncle maternel al-Hârimî. À son père il venait de confier Alexandrie et Damiette, soit les deux plus importants débouchés sur la Méditerranée, tandis que Tûrânshâh s'était vu remettre les villes de Qûs, Assouan et le port de ʿAydhâb en Haute-Égypte, c'est-à-dire tout le contrôle de la route du pèlerinage vers La Mecque et des communications commerciales vers la mer Rouge et l'océan Indien. Deux mois après l'arrivée de son père, Saladin eut, en outre, la joie d'apprendre la naissance de son premier fils, né d'une concubine, à qui il donna le nom de ʿAlî, le surnom honorifique de Nûr al-Dîn et le titre d'al-Afdal que son père venait de recevoir du calife fatimide, unissant ainsi en la personne de son enfant les pouvoirs que sa famille s'était vu reconnaître par les deux souverains de Syrie et d'Égypte.

Dès la fin de cette année 1170, Saladin entreprit de nouvelles expéditions aux frontières méridionales des territoires francs, dans la région de Gaza, au sud du littoral palestinien, et en direction d'Ayla à l'entrée de la mer Rouge [66]. Il était, en effet, important de démanteler les forteresses franques à la frontière du territoire égyptien qui servaient de bases de départ et de repli pour les expéditions contre l'Égypte. Il était aussi fondamental, maintenant que la Syrie et l'Égypte étaient réunifiées, d'accroître la sécurité des communications entre Damas et Le Caire. La route traditionnelle la plus directe reliant l'Égypte à la Syrie, c'est-à-dire la route du littoral qui passait par Farâma, al-ʿArîsh, Gaza, Ascalon, puis Tibériade et Damas, traversait, depuis la création du royaume de Jérusalem, le territoire franc. Elle était donc devenue difficilement praticable pour les musulmans qui préféraient emprunter la route plus méridionale du Sinaï, de Suez à Ayla, puis vers le nord, à l'est des territoires francs, en direction de Bosra et Damas. Toutefois, cette route elle-même avait l'inconvénient de passer par Ayla, sous contrôle franc depuis 1116, une localité qu'il était urgent de reconquérir afin d'assurer la sécurité des communications entre l'Égypte et la Syrie [67].

Au début du mois de décembre 1170, Saladin décida, dans un premier temps, d'attaquer les forteresses de Dârûm et Gaza, situées au sud de la côte palestinienne [68]. Il ne réussit pas à s'en emparer mais son expédition laissa des traces profondes dans la ville basse de Gaza dont la population franque fut en partie massacrée après que Miles de Plancy qui défendait la citadelle lui eut interdit de s'y réfugier.

L'armée musulmane rentra au Caire le 22 décembre 1170. Mais avant même son retour, une autre expédition se préparait à prendre la direction d'Ayla, au nord du golfe de ʿAqaba. Des

bateaux démontés furent chargés sur des chameaux et expédiés, par la route de Suez et de Sadr, vers la petite forteresse construite par les Francs, au large d'Ayla, sur l'île de Graye (actuelle Jazîrat Faraʿûn). La prise de ce fortin, le 31 décembre 1170, marqua une étape importante dans la stratégie de Saladin qui cherchait, d'une part, à sécuriser la principale voie de communication entre l'Égypte et la Syrie et, d'autre part, à empêcher les Francs d'avoir accès à la mer Rouge. Ce dernier aspect fut particulièrement souligné par sa propagande qui fit valoir qu'à partir d'Ayla les infidèles contrôlaient la route de La Mecque et de Médine et faisaient donc peser une lourde menace sur la station d'Abraham et le tombeau du Prophète. Avec cette nouvelle victoire, Saladin non seulement confirma son image de valeureux combattant du jihad, mais se présenta aux yeux de tous comme le sauveur des lieux saints de l'islam [69].

C'est ainsi qu'il rentra au Caire, le 4 février 1171, auréolé d'un bilan très positif. En moins de deux ans, il avait réussi à éliminer ses opposants au sein de l'armée égyptienne, à écarter la menace franque de l'Égypte et de la mer Rouge et à sécuriser les relations entre Le Caire et Damas. Il allait pouvoir désormais s'atteler à une nouvelle tâche : mettre fin à la dynastie des Fatimides.

4
La fin des Fatimides

La mort du calife

Lorsqu'en avril 1170, Ayyûb était venu rejoindre son fils au Caire, Ibn Abî Tayyi' rapporte que Nûr al-Dîn, lui-même pressé par le calife de Bagdad, lui avait demandé d'ordonner à Saladin de restaurer sans plus tarder la *khutba* abbasside en Égypte[70]. La *khutba*, harangue politico-religieuse, prononcée dans les grandes mosquées avant la prière solennelle du vendredi, revêtait une très grande valeur symbolique, car elle comprenait toujours une invocation appelant la bénédiction divine sur le calife et sur celui qui exerçait le pouvoir en son nom. Prononcer cette invocation en faveur du calife abbasside, c'était donc lui faire allégeance. Que Saladin ait pensé mettre fin au califat fatimide dès sa prise de pouvoir au Caire en 1169 ne fait aucun doute ; que Nûr al-Dîn se soit impatienté, soupçonnant son lieutenant de faire traîner les choses pour se réserver l'appui du calife égyptien au cas où leurs relations se détérioreraient, est également plausible. En réponse à son père, Saladin avait fait valoir qu'il lui fallait, pour réussir,

procéder par étapes, consolider d'abord son pouvoir et éliminer ses nombreux opposants.

Mais dès le mois d'août 1170, une fois la révolte noire et arménienne réprimée et la menace franque momentanément écartée, Saladin mit en œuvre plusieurs mesures destinées à faciliter le retour au sunnisme. Dans les mosquées la formule chiite d'appel à la prière « Venez à la meilleure des œuvres. Muhammad et ʿAlî sont les bienfaits de l'humanité » fut abandonnée et les noms des trois premiers califes, honnis des chiites, furent réintroduits dans la *khutba* du vendredi. Dans la capitale, aux côtés du grand cadi chiite, Saladin plaça l'un de ses proches, le juriste chafiite Diyâ' al-Dîn al-Hakkârî qui fut chargé de la juridiction de l'ancienne fondation fatimide d'al-Qâhira. Plus au sud, dans les vieux quartiers de Fustât, Saladin fonda, peu de temps après, deux madrasas destinées à former des élites religieuses sunnites, et son neveu Taqî al-Dîn en instaura une troisième au printemps 1171. À son retour d'Ayla, en février-mars 1171, Saladin franchit un pas supplémentaire en enlevant aux chiites la fonction de grand cadi pour la confier à un chafiite kurde qui nomma, à son tour, des cadis chafiites dans les villes de province. Toutes ces mesures permirent de renforcer progressivement le sunnisme tout en testant les réactions de la population égyptienne qui ne manifesta, en réalité, que fort peu d'opposition, la majorité des habitants étant demeurée sunnite malgré deux siècles de régime fatimide chiite.

L'administration fut elle aussi reprise progressivement en main. La mort du chef de la chancellerie fatimide, au début du mois de mars 1171, permit de le remplacer par le fidèle cadi al-Fâdil, qui était un sunnite convaincu même s'il avait servi la dynastie fatimide[71]. Enfin, l'armée subit de nouvelles purges entre 1170 et

1171 : des émirs furent expulsés de Fustât et leurs biens confisqués. Les protestations du calife n'y firent rien, d'autant que ce dernier, privé de ses troupes et confiné dans un palais dont les affaires étaient désormais gérées par l'eunuque Qarâqûsh al-Asadî, disposait de moins en moins de biens et de pouvoir. Et même si Saladin ne semble pas lui avoir témoigné d'hostilité particulière – d'aucuns disent même qu'ils entretenaient de bonnes relations –, le rétablissement progressif du sunnisme et les exigences financières croissantes de l'armée turque achevèrent de l'affaiblir et de ruiner son autorité.

Au début de l'été 1171, tout était prêt pour le pas ultime. De son côté, Nûr al-Dîn pressa à nouveau son lieutenant de restaurer la *khutba* sunnite. Après avoir consulté ses émirs et constaté qu'ils se rangeaient tous derrière Nûr al-Dîn, Saladin réunit des jurisconsultes pour obtenir d'eux une fatwa sur le sujet. Sans grande surprise, ceux-ci déclarèrent légitime la destitution du calife al-ʿÂdid[72]. Cette consultation n'était en elle-même qu'une formalité, mais elle témoigne de l'importance de la décision qui allait suivre : destituer un calife qui prétendait descendre de la famille du Prophète, mettre fin à une dynastie qui avait régné sur l'Égypte plus de deux cents ans, étaient des actions beaucoup plus lourdes de conséquences que l'élimination d'un vizir. Aux yeux des Irakiens et des Syriens, l'appui du calife abbasside et de Nûr al-Dîn suffisait à légitimer une telle décision, mais en réclamant une fatwa à des hommes de loi respectés en Égypte, Saladin s'entourait de toutes les garanties juridiques possibles et enlevait toute possibilité de contestation aux oulémas égyptiens eux-mêmes.

Les sources divergent sur les circonstances exactes du rétablissement de la *khutba* abbasside dans les mosquées du Caire ainsi que sur la mort du calife qui coïncida avec sa déchéance[73].

Rien d'étonnant à cela car la chute d'une dynastie aussi prestigieuse que celle des Fatimides ne pouvait qu'engendrer rumeurs et légendes. Des différents récits, il ressort que le vendredi 10 septembre, le nom du calife al-ʿÂdid fut supprimé de la *khutba* prononcée à Fustât, sans être immédiatement remplacé par le nom du calife abbasside. Quand le calife, déjà très malade, l'apprit, il vit son état empirer et mourut le 13 septembre au matin à l'âge de vingt et un ans. Le vendredi suivant, 17 septembre, la *khutba* fut alors officiellement prononcée à Fustât et au Caire au nom du calife de Bagdad, al-Mustadî'[74]. La mort soudaine d'al-ʿÂdid suscita aussitôt des interprétations diverses, plus ou moins légendaires. Certains affirmèrent simplement que sa déchéance l'avait atteint si profondément qu'il en mourut. D'autres parlèrent de suicide : en apprenant sa destitution, le calife aurait porté à ses lèvres sa bague empoisonnée. Certains racontèrent qu'après avoir vu le calife boire du vin et couvrir de bijoux l'une de ses concubines, Saladin demanda aux juristes une fatwa pour le condamner de s'être livré à la débauche avant d'envoyer son frère le tuer[75]. D'autres enfin dirent qu'il fut étranglé avec son turban pour avoir refusé de révéler les cachettes de ses trésors.

De tous ces événements, il faut surtout retenir la prudence avec laquelle, une fois de plus, Saladin avait atteint son objectif, en privilégiant le changement par étapes et la consultation des milieux religieux. Ses décisions furent ainsi acceptées sans résistance par une population égyptienne restée fondamentalement sunnite, lasse de voir ses dirigeants se déchirer sans cesse et faire appel aux « infidèles ». Depuis qu'il était au pouvoir, Saladin avait montré, au contraire, sa capacité à imposer l'ordre et à repousser les Francs. Une démonstration de force réaffirmée dès le 11 septembre 1171, au lendemain de l'abandon

de la *khutba* fatimide, lorsqu'il passa en revue l'ensemble de ses troupes en présence d'une foule nombreuse et d'ambassadeurs byzantins et francs[76].

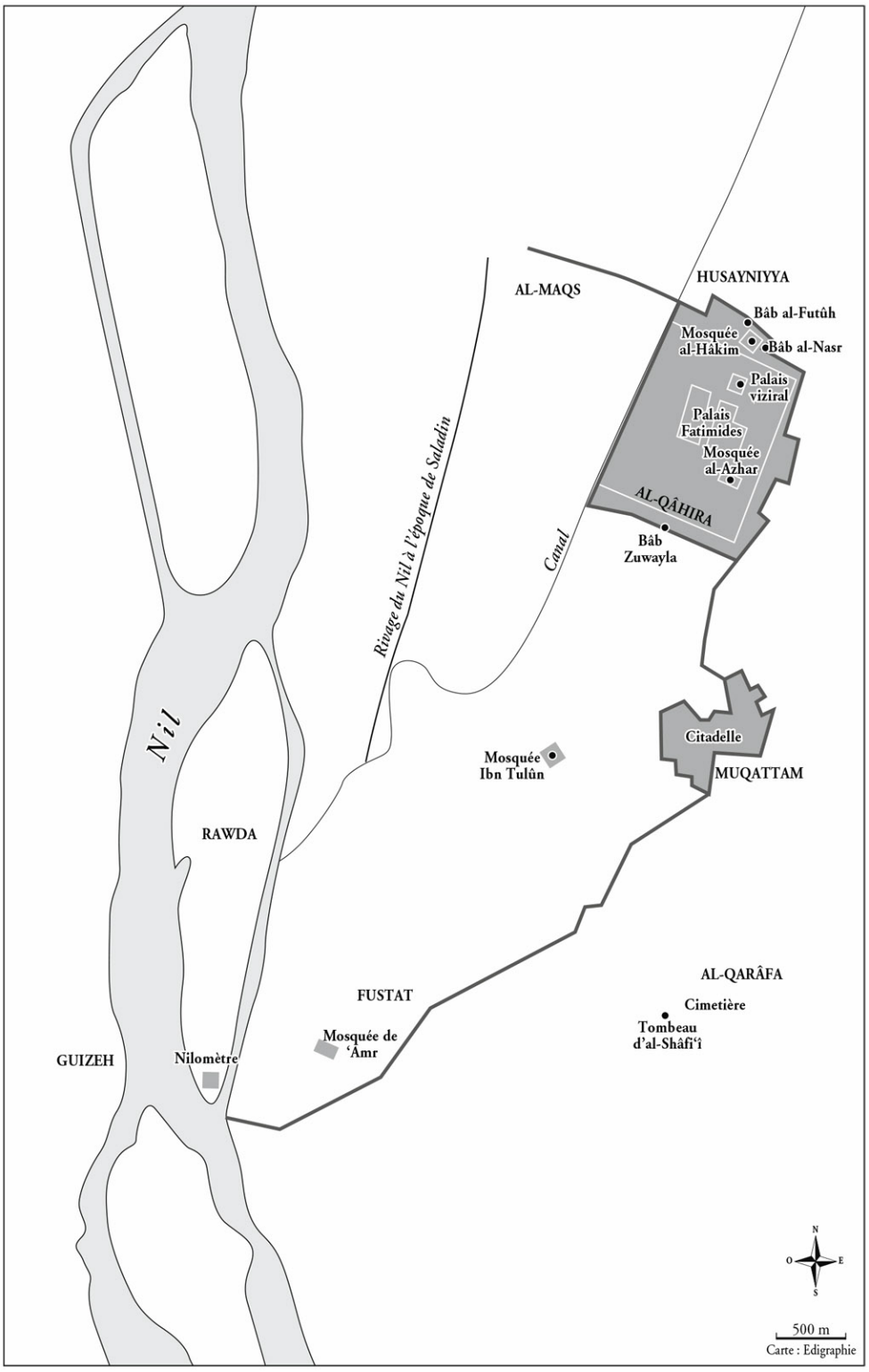
Ordre fut donné dans toutes les provinces égyptiennes de faire la prière au nom du calife abbasside. Lorsqu'il fut mis au courant, Nûr al-Dîn envoya aussitôt son ambassadeur annoncer la bonne nouvelle au calife de Bagdad. En route, celui-ci devait proclamer partout la fin de la dynastie fatimide en Égypte. Le document qu'il était chargé de lire mettait l'accent, une nouvelle fois, sur la collusion des deux pouvoirs honnis, celui des Fatimides hérétiques et celui des Francs infidèles. Le mérite de cette victoire revenait à Nûr al-Dîn qui avait réussi là où beaucoup de ses prédécesseurs avaient échoué. Dieu l'avait guidé dans cette conquête et lui avait confié la possession de l'Égypte pour la ramener dans le droit chemin de l'islam. Et Nûr al-Dîn d'ajouter sous la plume de son chancelier, sans jamais mentionner le nom de Saladin : « Nous avons chargé celui que nous avons désigné comme lieutenant [c'est-à-dire Saladin] d'ouvrir la porte de la félicité, de mener à bien ce que nous avons voulu, d'établir là-bas le message abbasside qui nous guide et de conduire les hérétiques vers la perdition[77]. » C'était affirmer haut et fort que toute la gloire tirée de cette victoire lui revenait, Saladin n'étant que son représentant et l'exécuteur de ses ordres au Caire.

Cette nouvelle causa une grande liesse à Bagdad. Quelques mois plus tard, pour récompenser Nûr al-Dîn, le calife lui envoya, avec l'un de ses plus hauts dignitaires, une garde-robe d'honneur complète. Nûr al-Dîn revêtit la robe, passa le lourd collier d'or autour du cou et ceignit les deux épées liées par leur baudrier pour symboliser sa domination sur la Syrie et l'Égypte réunifiées. Monté sur l'un des chevaux que lui avait offerts le calife, il parada à

l'ouest de Damas jusqu'à l'Hippodrome Vert avant de regagner la citadelle, drapeau noir en tête. Il fit aussi envoyer à Saladin la garde-robe d'honneur qui lui était destinée, prestigieuse quoique inférieure à la sienne, le calife ayant respecté la hiérarchie des pouvoirs. Avec ces cadeaux, il y avait aussi des vêtements d'honneur pour les oulémas égyptiens et des drapeaux noirs à placer dans les mosquées pour marquer le retour de l'autorité abbasside. Dès le mois de décembre 1171, une nouvelle monnaie égyptienne fut frappée aux noms du calife abbasside et de Nûr al-Dîn. Aux yeux de tous, à cette époque, la victoire du sunnisme sur le chiisme ismaïlien était donc celle de Nûr al-Dîn avant d'être celle de Saladin.

La mainmise sur les palais

Au Caire, la chute du dernier calife fatimide fut suivie d'une réaction populaire contre ceux qui avaient soutenu cette dynastie. Certains furent molestés et contraints de quitter la ville, tandis que leurs maisons et leurs biens étaient pillés. Les Arméniens, qui avaient joué un rôle social et militaire important sous le règne des Fatimides, furent parmi les premiers à souffrir du changement de régime. En novembre 1172, leur patriarche décida même de quitter l'Égypte pour aller s'établir à Jérusalem et plusieurs monastères et églises furent abandonnés[78]. Sans doute les Arméniens se souvenaient-ils du sort de leurs frères dans l'armée, deux ans plus tôt, et craignaient-ils de voir leur situation se détériorer rapidement.



Le Caire ayyoubide

Mais l'événement qui marqua le plus les esprits fut la dispersion des trésors que contenaient les palais fatimides. La cour des califes était jadis réputée pour son faste et son luxe. Plusieurs voyageurs ont laissé des descriptions émerveillées des deux palais, qui se faisaient face au centre d'al-Qâhira, formés chacun d'une multitude de pavillons, de résidences luxueuses, de jardins et de cours intérieures. Nâsir-i-Khusraw, voyageur persan en visite au Caire, décrit les merveilles étalées au palais, sous ses yeux, lors de la fête de la rupture du jeûne, à la fin du mois de ramadan 440 (mars 1049). Il admira, entre autres, un trône en or sculpté où étaient représentées des scènes de chasse et de cavalerie ainsi qu'un arbre dont les branches, les feuilles et les fruits étaient en sucre, décoré de milliers de statuettes et figurines en sucre elles aussi [79].

Quant à Guillaume de Tyr, dans sa relation de l'ambassade franque au Caire en 1167, il évoque, malgré une dynastie fatimide alors en plein déclin, le cadre enchanteur du palais où furent introduits les messagers. À leurs regards éblouis s'offraient l'élégance des pavillons, les colonnes de marbre lambrissées d'or, les bassins remplis d'eau et les multitudes d'animaux et d'oiseaux rares [80]. Les quelques vestiges en bois sculpté de ces palais parvenus jusqu'à nous témoignent, en effet, de l'extrême raffinement des œuvres d'art qu'ils devaient contenir [81].

Saladin s'empara de tous ces palais et de leurs nombreux trésors (armes, objets mobiliers, étoffes, cristaux de roche, chevaux, tentes, joyaux) mais ne trouva que fort peu d'argent dans les caisses, les revenus de l'État ayant été largement dépensés, les années précédentes, pour combattre les Francs ou pour leur payer tribut. Cette absence d'argent dans le trésor califal alimenta, une fois de plus, toutes sortes de légendes. L'argent était sûrement caché dans quelque endroit secret et Saladin s'efforça en vain de le

découvrir. On racontait même qu'il fit torturer un homme soupçonné de connaître la cachette. On lui fit subir le pire des supplices en lui couvrant la tête de coléoptères censés lui dévorer le cerveau ; pourtant, contre toute attente, les insectes moururent et l'homme s'en sortit indemne, un miracle qu'on attribua au passé de la victime qui avait, des années auparavant, rapporté la tête d'al-Husayn, fils de ʿAlî – gendre et cousin du Prophète – d'Ascalon vers Le Caire où les Fatimides l'avaient mise à l'abri de la menace franque. Le mystère du trésor continua longtemps d'agiter les esprits. ʿImâd al-Dîn s'en fait l'écho quand il raconte qu'en 1174 le chef des missionnaires ismaïliens mourut crucifié sans révéler l'endroit où était caché l'argent du calife. Deux siècles plus tard, le trésor était toujours introuvable, et lorsqu'un vizir mamelouk découvrit une importante somme d'argent, en faisant creuser les fondations de sa maison, à l'emplacement de l'une des portes du Palais oriental, on ne douta pas un instant qu'il s'agissait là d'une partie du trésor fatimide enfoui [82].

La famille du calife, quelque cent trente adultes et soixante-quinze enfants d'après al-Maqrîzî, fut expulsée du palais et emprisonnée dans une demeure sous la surveillance de l'eunuque Qarâqûsh al-Asadî. Celui-ci fut chargé de leur entretien et de veiller à une stricte séparation des sexes afin d'empêcher toute descendance qui aurait permis à la dynastie de ressusciter un jour. Parmi les très nombreux serviteurs du palais, Saladin autorisa ceux qui étaient de condition libre à quitter les lieux et affranchit un grand nombre d'esclaves. À ses émirs et à ses proches il distribua le reste des esclaves et beaucoup de biens.

Une grande partie des trésors du calife fut également vendue, durant plusieurs années, dans les rues du Caire. Au nombre des plus précieuses richesses du palais figuraient les milliers de livres

soigneusement conservés et répertoriés dans la bibliothèque, considérée comme l'une des merveilles du monde, sans doute la plus riche du monde musulman[83]. Il est impossible de connaître avec exactitude le nombre d'ouvrages qu'elle contenait, les estimations variant de cent vingt mille à deux millions. Au-delà de ces chiffres, de toute façon considérables, son importance tenait aussi à la rareté de certains manuscrits, à la richesse de leur décoration et à la qualité de leur écriture, ainsi qu'au grand nombre de manuscrits autographes. Toutes les disciplines y étaient représentées depuis le Coran et les traditions du Prophète jusqu'à l'alchimie en passant par la grammaire, la lexicographie, le droit, l'histoire, et toutes les sciences dites des Anciens (philosophie et sciences). Certains auteurs affirment qu'elle contenait près de deux mille quatre cents Corans richement ornés et pas moins de mille deux cent vingt copies de la fameuse *Histoire* d'al-Tabarî (m. 923). Même si ces chiffres sont exagérés, le caractère exceptionnel de cette bibliothèque ne fait aucun doute.

On peut alors se demander pourquoi Saladin ne prit aucune mesure pour préserver un tel trésor. La plupart des livres furent pillés et bradés par ses soldats, sous l'œil consentant de l'eunuque Qarâqûsh al-Asadî. Beaucoup furent jetés à même le sol, leur reliure souvent arrachée. ʿImâd al-Dîn raconte que de nombreux acheteurs se pressaient, repéraient les ouvrages qui les intéressaient, commençaient par les dépecer, éparpillaient leurs cahiers et les achetaient ainsi à très bas prix avant de les réassembler pour les faire relier. Une pratique qui explique sans doute, en partie, l'état de certains manuscrits parvenus jusqu'à nous qui offrent un assemblage de cahiers hétéroclites, des lacunes, des inversions de feuillets et autres anomalies de présentation. Quelque six ans plus tard, en 1177, d'après ʿImâd al-Dîn, les livres

de la bibliothèque califale étaient encore vendus, au Caire, deux fois par semaine.

Faut-il expliquer ce pillage par la volonté de détruire une bibliothèque symbole d'une dynastie et d'une idéologie honnies ? Sans doute contenait-elle un certain nombre d'ouvrages de droit et de théologie chiites et il est vrai que l'histoire ne manque pas d'exemples de bibliothèques choisies comme première cible lors d'un changement de régime et surtout d'idéologie. En 1076, les Fatimides avaient eux-mêmes incendié la bibliothèque d'Alep – une dizaine de milliers d'ouvrages – parce qu'ils la soupçonnaient de contenir des ouvrages contraires à la doctrine ismaïlienne[84]. Mais dans le cas de la bibliothèque fatimide, outre que la plupart des ouvrages n'avaient rien à voir avec la propagande religieuse, il est frappant de constater qu'elle ne fut pas incendiée mais dilapidée et vendue à très bas prix, ce qui n'était sûrement pas la meilleure façon d'empêcher la propagation d'écrits jugés subversifs. ʿImâd al-Dîn propose une explication en disant que Qarâqûsh, « un Turc qui ne connaissait rien aux livres », se laissa facilement convaincre que ces vieux manuscrits rongés par les mites n'avaient aucune valeur et pouvaient être bradés. Il y a peut-être du vrai dans cette remarque mais il reste que Saladin lui-même n'y a pas prêté beaucoup d'attention.

Le cadi al-Fâdil, pourtant, fit ce qu'il put pour sauver plusieurs milliers d'ouvrages qu'il racheta à bas prix et conserva dans sa madrasa al-Fâdiliyya au Caire. De son côté, en 1177, ʿImâd al-Dîn ramena en Syrie huit chameaux chargés de livres provenant de cette bibliothèque. Il dit lui-même que ces livres lui furent offerts par Saladin, l'occasion pour lui de louer sa générosité. Mais l'attitude de Saladin indique surtout que, dans les premières années de son gouvernement en Égypte, ses préoccupations étaient

beaucoup plus militaires et politiques que culturelles et religieuses. L'influence exercée sur lui par les hommes de lettres et de religion se fit davantage sentir dans les années suivantes et il est frappant de comparer sa passivité de 1171 à son attitude, en 1183, lors de la prise d'Âmid en Haute-Mésopotamie. Cette fois, aux dires de l'historien chrétien Bar Hebraeus[85], Saladin veilla à préserver la très riche bibliothèque de la ville et remit tous ses livres au cadi al-Fâdil.

Au lendemain de la mort du calife, les palais fatimides et leurs jardins furent répartis entre la famille et les émirs de Saladin tandis que lui-même continua de résider dans l'ancien palais viziral au nord des grands palais[86]. La dynastie fatimide était définitivement morte, même si ses partisans ne désarmèrent pas immédiatement.

5
Lieutenant de Nûr al-Dîn en Égypte

Nouvelles résistances égyptiennes

Dans les mois et les années qui suivirent, la résistance au pouvoir de Saladin prit la forme de plusieurs révoltes menées par des tribus arabes de Haute-Égypte soutenues, à partir de 1171, par les nostalgiques de la dynastie fatimide. Les historiens se sont interrogés, à juste titre, sur la nature de ces révoltes et se sont même demandés si Saladin n'avait pas eu tendance à en majorer la menace, voire à en provoquer certaines, afin de trouver là un excellent prétexte pour éliminer ses opposants[87]. Il est évidemment très difficile de répondre à ces questions. Aucune source ne permet de trancher dans un sens ou dans l'autre et, de nos jours encore, l'actualité continue de fournir des exemples de conflits dont on ne sait pas toujours s'ils masquent, au nom d'une menace imaginaire, des intérêts inavouables. Aussi, plutôt que de nous risquer à des conjectures invérifiables, resterons-nous sur le terrain du discours qui nous renseigne, lui, sur les objectifs recherchés par Saladin et sur les moyens mis en œuvre pour y parvenir.

La Haute-Égypte, peuplée de tribus arabes originaires du nord et du sud de l'Arabie (Qaysites et Yéménites), a toujours été, sous la domination islamique, une région difficile à contrôler, en raison de l'éloignement géographique du pouvoir central mais aussi de la proximité avec la Nubie [88]. Celle-ci, bien que liée aux Arabes par un pacte conclu en 651, aux termes duquel elle devait payer un tribut en esclaves, ne s'était jamais réellement soumise. Régulièrement des incursions nubiennes semaient le trouble et le désordre dans la région. La Haute-Égypte avait aussi souvent servi de refuge à des contingents de l'armée égyptienne en dissidence [89].

Les révoltes des tribus arabes de Haute-Égypte, au début du règne de Saladin, n'avaient donc pas pour seule cause sa prise de pouvoir, même s'il est incontestable que le renversement du califat chiite leur donna une nouvelle impulsion. Les partisans de la dynastie déchue trouvèrent, en effet, assez facilement des appuis dans cette région où le chiisme était relativement bien implanté et où les groupes tribaux acceptaient mal la mise en place du système de l'*iqtâʿ* que les troupes turques tentaient de leur imposer. En 1170, avant même le renversement du régime fatimide, une révolte avait rassemblé des Arabes et des Noirs mécontents de se voir réclamer l'impôt foncier (*kharâj*). Ce mouvement avait été rapidement réprimé par l'un des émirs de Saladin. Peu de temps après, Saladin confia la région en *iqtâʿ* à son frère Tûrânshâh. En février 1172, celui-ci mata une deuxième révolte et rapporta, à cette occasion, un important butin [90].

Mais le répit fut de courte durée. Dès la fin de l'année 1172, les rescapés noirs et arméniens du Caire qui s'étaient retrouvés en Nubie, près de la frontière égyptienne, lancèrent une expédition contre Assouan et sa région, plus motivés par le butin que mus par un véritable projet politique. Tûrânshâh accourut du Caire pour

mater la rébellion mais épargna les paysans et le petit peuple qui s'étaient joints au mouvement, peut-être par souci de ne pas ruiner l'économie rurale. Il porta le fer jusqu'en Nubie où il s'empara d'Ibrîm et de sa citadelle, à une cinquantaine de kilomètres au nord d'Abû Simbel. D'après un auteur copte, il ne fit pas de quartier : il pilla la ville, son église, soumit son évêque à la torture et emmena une grande partie des habitants en esclavage[91]. Vaincre les populations noires musulmanes ou chrétiennes de cette région, au mode de vie très primitif[92], ne présentait guère de difficultés, mais se maintenir en Nubie était une autre affaire, en raison notamment des barrières naturelles que formaient les cataractes du Nil. Certes, la présence de mines d'or au sud d'Assouan donnait à cette région un certain attrait. Mais le jeu en valait-il la chandelle ? Pas vraiment, d'après Ibn al-Athîr, qui pensait qu'en organisant cette expédition Saladin et sa famille cherchaient surtout un territoire de repli au cas où Nûr al-Dîn leur enlèverait l'Égypte. Espoir de conquête rapidement déçu, puisque deux ans plus tard les troupes de Saladin durent évacuer Ibrîm et abandonner toute idée de s'installer en Nubie[93].

La Haute-Égypte n'en ressortait pas pacifiée pour autant. En août-septembre 1174, une nouvelle révolte secoua la région, menée par un ancien émir fatimide[94]. L'un des premiers gestes des rebelles fut de s'en prendre aux possesseurs d'*iqtâ*ʿs récemment installés par Saladin. Outre les enjeux politiques, ces révoltes exprimaient bien une réaction arabe à l'introduction de l'élément turc en Haute-Égypte. Mais leurs efforts furent vains, car Saladin dépêcha son frère al-ʿÂdil qui vint rapidement à bout des rebelles et de leurs chefs.

Cet échec ne découragea pas totalement les partisans des Fatimides de Haute-Égypte. Quelques années plus tard, une

nouvelle révolte agita la localité de Qift, l'ancienne Coptos, à quelques kilomètres au nord de Qûs [95] :

> En 1176-1177, il y eut une grande révolte dans la ville de Qift. La raison en fut qu'un missionnaire parmi les Banû ʿAbd al-Qawî prétendit qu'il était Dâ'ûd fils d'al-ʿÂdid [dernier calife fatimide]. Des gens se regroupèrent autour de lui. Le sultan [...] envoya son frère al-Malik al-ʿÂdil [...] à la tête d'une armée qui tua environ trois mille habitants de Qift, en les crucifiant sur les arbres à l'extérieur de la ville au moyen de leurs turbans et de leurs *taylasân* [voile qui recouvre le turban] [96].

Avec cette répression sans merci, dont furent victimes non seulement d'anciens militaires mais aussi de nombreux oulémas – comme l'indique la mention des turbans –, s'effondra tout espoir de rétablir la dynastie fatimide, même si des foyers chiites subsistèrent dans le sud de la Haute-Égypte jusqu'à l'époque mamelouke.

Au Caire aussi, Saladin dut faire face à des tentatives de restauration du califat fatimide. Au printemps 1174, une conspiration hétéroclite réunit des émirs, des religieux, des administrateurs, des soldats, des Noirs, des gens du palais, un astrologue arménien chrétien et le poète ʿUmâra. Certains dirent même que le gouverneur d'Alexandrie, qui avait jusque-là appuyé Saladin, se joignit au complot. Mais des divisions surgirent rapidement parmi les conspirateurs quand il fallut s'entendre sur le choix du nouveau calife fatimide et de son vizir. L'un des conjurés décida assez vite d'avertir Saladin de ce qui se tramait [97]. Comme en 1169, on accusa les organisateurs du complot d'avoir sollicité l'aide des Francs et d'avoir bénéficié de l'appui de quelques secrétaires juifs et chrétiens. Ibn Abî Tayyi' va même jusqu'à dire que les rebelles demandèrent l'appui des Assassins de Syrie, une accusation très peu vraisemblable et sans doute dictée par son

hostilité maintes fois exprimée à l'encontre de cette secte chiite extrémiste.

Saladin réagit sans attendre. Il n'entreprit rien contre ses propres soldats, mais fit en revanche exiler en Haute-Égypte une partie des opposants (les courtisans du palais et les Noirs) et fit crucifier les meneurs de la révolte sur la place centrale du Caire, entre les deux palais [98]. Le poète ʿUmâra tenta de sauver sa tête en demandant au cadi al-Fâdil d'intercéder en sa faveur. Les deux hommes se connaissaient bien, ayant servi ensemble la dynastie fatimide, même si d'aucuns soulignent leur profonde rivalité. Contrairement à al-Fâdil, ʿUmâra ne s'était jamais sincèrement rallié à la famille ayyoubide et ses poèmes louaient plus volontiers la majesté et la puissance de Nûr al-Dîn que celle de Saladin [99]. S'estimant mal rétribué par ce dernier, et bien que lui-même ait été un sunnite chafiite convaincu, il n'avait cessé de vanter la générosité du calife al-ʿÂdid, déplorant sa chute et attaquant ses adversaires : « Puisse-t-il, celui qui a trahi l'imâm al-ʿÂdid, fils de ʿAlî, ne jamais voir le paradis créé par Dieu ! » s'exclamait-il dans l'un de ses poèmes, sans nommer Saladin [100]. Une attitude imprudente qui ne lui valut aucune indulgence de la part de ce dernier. Il fut donc exécuté avec ses compagnons sur la place publique.

Il est exact, comme l'ont souligné les historiens Malcolm C. Lyons et David E. P. Jackson [101], que la découverte de ce complot tombait bien pour Saladin, qui trouva là un bon prétexte pour se débarrasser de toute opposition intérieure avant d'affronter l'attaque sicilienne. Ces événements lui donnèrent aussi l'occasion de prouver à Nûr al-Dîn, dont l'envoyé se trouvait justement au Caire, qu'il avait besoin de rester en Égypte pour consolider un pouvoir encore fragile. Faut-il en conclure pour autant que Saladin

fut pour quelque chose dans le déclenchement de cette affaire ? Même si certains détails sont rapportés différemment d'une source à l'autre, rien ne prouve que ce complot fût inventé. Beaucoup plus étonnante eût été, au contraire, l'absence de réaction des partisans de la dynastie fatimide. L'attitude adoptée par Saladin montra en tout cas à ses adversaires qu'il était résolu à mater fermement toute velléité de rébellion. La leçon semble avoir porté, car ce fut là, au Caire, la dernière tentative sérieuse de rétablissement des Fatimides.

Dans les années qui suivirent, les timides appels à la rébellion en faveur des chiites ne rencontrèrent plus d'écho, ni dans la population ni dans l'armée, et relevèrent surtout de quelques initiatives individuelles. En 1188, la douzaine d'hommes qui parcourut les rues du Caire en criant des slogans fatimides fut vite arrêtée et al-Fâdil rassura Saladin en lui écrivant que nul n'y avait prêté attention et qu'il pouvait compter sur la fidélité de son peuple [102]. En 1190, deux membres de la famille d'al-ʿÂdid, dont un jeune homme d'une vingtaine d'années, réussirent à s'échapper de leur résidence surveillée [103]. Sans doute est-ce ce même jeune homme qui, après s'être réfugié quelque temps en Haute-Égypte, revint au Caire, deux ans plus tard, pour tenter de rallier des partisans à sa cause, mais en vain. Afin d'éviter toute nouvelle idée de ce genre, décision fut prise d'envoyer tous les membres et les proches de la famille fatimide en Syrie où ils furent emprisonnés au sud de Damas [104].

Conquête du Yémen

L'expérience nubienne de 1173-1174 n'avait guère été concluante, la région ayant paru bien pauvre et peu attrayante. Saladin, encouragé par son frère Tûrânshâh, tourna alors ses regards vers le Yémen comme l'avaient fait avant lui les califes fatimides[105]. Plusieurs raisons semblent l'avoir poussé plus particulièrement dans cette direction. Le Yémen, avec notamment son port d'Aden, contrôlait la route commerciale qui menait de la mer Rouge vers les côtes africaines, le golfe Persique et l'océan Indien, un commerce sur lequel se fondait une grande partie de la prospérité égyptienne. De ce pays très divisé politiquement et dont une grande partie de la population vivait à l'écart de toute civilisation, Saladin pouvait donc attendre d'importants revenus commerciaux mais aussi des renforts humains pour son armée, comme en témoignent les demandes pressantes qu'il adressa quelque temps plus tard à son frère.

Ce projet cadrait bien également avec sa politique religieuse. Plusieurs princes de cette région, qui gouvernaient de manière plus ou moins autonome, étaient, en effet, de tendance ismaïlienne, certains pro-Fatimides et d'autres non. Depuis 1159, l'un d'eux avait même osé instaurer la *khutba* en son propre nom et donner l'appellation de Kaaba à la tombe de son père[106]. Il était dès lors facile à Saladin de justifier son intervention en accusant ce prince d'hérésie, d'autant que les gouverneurs de plusieurs villes yéménites lui demandaient aussi son aide. Par ailleurs, les ambitions personnelles de Tûrânshâh n'ont sans doute pas été étrangères à l'organisation de cette expédition. Déçu par la Nubie, à court d'argent, celui-ci pensa que le Yémen, dont le poète ʿUmâra lui avait tant vanté les richesses et dont les épées étaient, disait-on, aussi réputées que celles de l'Inde, serait pour lui un gouvernement de choix. On ne peut exclure enfin l'hypothèse,

avancée par Ibn al-Athîr et déjà évoquée pour la Nubie, que le Yémen pouvait être considéré par Saladin et sa famille comme un refuge en cas d'affrontement avec Nûr al-Dîn.

Pourtant, Saladin n'entreprit rien sans l'autorisation préalable de Nûr al-Dîn auprès de qui il fit surtout valoir l'argument religieux, c'est-à-dire l'abandon de la *khutba* abbasside dans les mosquées d'Aden. C'est avec son accord qu'au début du mois de février 1174, il expédia son frère Tûrânshâh au Yémen après l'avoir généreusement équipé en hommes, en argent et en provisions. En mai 1174, après être passé par La Mecque, Tûrânshâh mit la main sans grandes difficultés sur Sanaa, Zabîd, Taʿizz, et enfin Aden, réalisant ainsi un début d'unification politique du pays qui survécut, du reste, à la domination des Ayyoubides. Dans chacune de ces places, la *khutba* se fit désormais au nom du calife abbasside et de Nûr al-Dîn et un gouverneur ayyoubide fut installé. Une fois informé de ces conquêtes, Saladin fit annoncer la nouvelle à Nûr al-Dîn qui en avertit aussitôt le calife de Bagdad. La hiérarchie des pouvoirs se trouvait ainsi, une fois de plus, parfaitement respectée.

Tensions avec Nûr al-Dîn

Cependant, face aux succès de Saladin en Égypte puis au Yémen, l'inquiétude de Nûr al-Dîn allait croissant[107]. La plupart des sources s'accordent à le dire, la question étant surtout de savoir à partir de quelle date les relations entre les deux hommes se détériorèrent. Nous avons vu que dès l'installation de Shîrkûh et de Saladin en Égypte, Nûr al-Dîn s'était préoccupé du pouvoir acquis par ses lieutenants ; une inquiétude doublée d'une certaine

contrariété, mais sans que celle-ci ne se traduise en réelle hostilité. Son appui à Saladin s'était au contraire manifesté publiquement lorsqu'il avait autorisé ses frères et son père à aller le rejoindre en Égypte.

C'est vers la fin de l'année 1171 qu'apparurent les premières véritables frictions entre Nûr al-Dîn et son lieutenant, à l'occasion d'une expédition organisée contre les Francs de Kérak et de Shawbak, au sud de la Transjordanie. Nûr al-Dîn avait demandé à Saladin de venir l'aider dans son combat et celui-ci était allé mettre le siège devant Shawbak en octobre 1171. Nûr al-Dîn, de son côté, avait installé son camp, plus au nord, devant les murs de Kérak. Moins de cent cinquante kilomètres séparaient les deux hommes et chacun s'attendait à la rencontre. C'est alors que l'entourage de Saladin le mit en garde contre Nûr al-Dîn et lui fit craindre d'être destitué et dépossédé de l'Égypte. On ne saura jamais si ces craintes étaient fondées, mais Saladin ne prit pas de risques et décida de rentrer en Égypte, à la mi-novembre 1171, prétextant la précarité de la situation en Égypte et le risque d'une nouvelle révolte. Nûr al-Dîn ne fut pas dupe et, selon Ibn al-Athîr, prit la résolution d'expulser Saladin d'Égypte le plus tôt possible. Le même historien ajoute qu'ayant appris les intentions de Nûr al-Dîn, Saladin réunit autour de lui son conseil composé de ses émirs et de membres de sa famille afin de décider quelle attitude adopter. Les intentions belliqueuses de son neveu Taqî al-Dîn ʿUmar et de quelques membres de sa famille furent vite modérées par la réponse d'Ayyûb qui prit publiquement et fortement parti en faveur de Nûr al-Dîn. Une prise de position purement tactique comme il le dit en privé à Saladin, quelques instants plus tard :

> Quelle idée d'agir ainsi ! Tu sais bien que lorsque Nûr al-Dîn apprendra que nous sommes décidés à lui résister et à le combattre, il nous considérera comme sa plus importante cible, et, dans ce cas, nous ne pourrons l'emporter sur lui. Au lieu qu'à

présent, lorsqu'il saura ce qui s'est passé, et quelle est notre obéissance envers lui, il nous laissera et s'occupera d'autres choses. Et le destin suivra son cours. Par Dieu ! Si Nûr al-Dîn voulait une seule canne à sucre, je le combattrais plutôt que de la lui céder et je l'empêcherais de la prendre, ou alors je périrais [108].

Faut-il ne voir dans ce dialogue qu'une dénonciation par Ibn al-Athîr de la perfidie ayyoubide ? Cela est difficile à dire, mais de ce récit, se dégage surtout l'influence qu'Ayyûb, présenté comme un homme prudent et un fin politique, continuait d'exercer sur son fils. La tension avec Nûr al-Dîn retomba pendant quelque temps et en mars 1172, Saladin reçut de son maître le vêtement d'honneur envoyé par le calife qu'il revêtit pour parader dans les rues du Caire.

Durant les deux années suivantes, Nûr al-Dîn n'eut guère le temps de s'occuper de Saladin, absorbé par sa lutte contre les Francs, dans la région de Damas et de Tibériade, puis par son combat contre les Seljoukides d'Anatolie avec lesquels un accord intervint finalement vers le mois d'août 1173 [109]. En avril-mai de cette même année, Saladin lui envoya quelque soixante mille dinars, un zèbre et un éléphant ainsi que divers objets d'orfèvrerie et pierres précieuses prélevés sur les trésors du palais fatimide [110]. Des cadeaux qui ne firent qu'accroître l'irritation de Nûr al-Dîn à l'égard de son lieutenant dont il attendait une contribution financière beaucoup plus importante et régulière :

Ce n'est pas de cet argent dont nous avions besoin, s'écria-t-il, car il ne pourra combler le trou de notre déficit. Saladin sait que nous n'avons pas dépensé notre or dans la conquête de l'Égypte [pour si peu] alors que cet or nous a manqué. Que représente donc ce qu'il nous envoie comparé à ce que nous avons octroyé [111] !

L'envoi de cette caravane coïncida, peut-être intentionnellement, avec une nouvelle expédition de Saladin contre la forteresse de Kérak dont partaient très souvent les attaques franques sur les caravanes reliant l'Égypte à la Syrie. Par

cette expédition, Saladin espérait moins prendre cette forteresse qu'agir contre les bédouins arabes qui fournissaient aux Francs des guides dans le désert. C'est ce qui ressort d'une lettre qu'il écrivit à Nûr al-Dîn pour lui expliquer son action : conscient de l'importance du jihad, il lui semblait que la meilleure façon de lutter contre les Francs était d'expulser de leurs territoires tous les bédouins arabes qui les aidaient à s'orienter sur les routes. Saladin demandait à Nûr al-Dîn d'accueillir ces guerriers arabes et de leur remettre des *iqtâ*ʿs en Syrie afin de les fixer dans cette région ; il ajoutait – non sans une certaine ironie – qu'il aurait bien aimé les ramener en Égypte mais que ces derniers « avaient préféré la Syrie à tout autre pays d'Islam [112] ». Après avoir mis le siège devant la forteresse de Kérak, ravagé la région et expulsé vers la Syrie quelque deux cents cavaliers arabes, Saladin se retira et rentra en Égypte [113]. Il eut la mauvaise surprise d'apprendre, en route, la mort de son père, survenue au Caire le 9 août 1173 des suites d'une chute de cheval. Celui-ci fut inhumé aux côtés de son frère Shîrkûh, et deux ans plus tard leurs restes furent transférés à Médine.

Nûr al-Dîn, toutefois, commençait à s'impatienter devant la lenteur de Saladin à lui envoyer des subsides. Aussi dans le courant de l'hiver 1173-1174, envoya-t-il en Égypte son maître des comptes pour contrôler le cadastre égyptien, recenser les ressources financières du pays et fixer la redevance annuelle que devrait lui verser Saladin. Ce dernier se justifia en disant que l'Égypte lui coûtait fort cher. Il demanda à son fidèle ami Diyâ' al-Dîn al-Hakkârî d'aller délivrer personnellement le rapport fiscal en compagnie du maître des comptes et lui confia à nouveau de très riches présents pour Nûr al-Dîn. Celui-ci, pourtant, ne les reçut jamais car il mourut le 15 mai 1174, victime d'une grave angine, avant que la caravane n'ait eu le temps d'arriver à Damas [114].

Durant les semaines qui précédèrent sa disparition, Nûr al-Dîn mobilisa à nouveau ses troupes. Pour Ibn al-Athîr, son objectif était de retirer l'Égypte à Saladin qu'il soupçonnait de vouloir faire de l'État franc un État tampon entre la Syrie et l'Égypte. Le témoignage de cet historien qui insiste, nous l'avons dit, plus que tous les autres sur les tensions entre Nûr al-Dîn et son lieutenant serait suspect s'il n'était confirmé par Ibn Shaddâd qui rapporte ainsi les propos que lui confia, un jour, Saladin :

> Nous avions entendu dire que Nûr al-Dîn pourrait nous attaquer en Égypte. Plusieurs de nos compagnons étaient d'avis de lui résister ouvertement. [...] Je fus le seul à ne pas être d'accord faisant valoir qu'il n'était pas permis de dire de telles choses. Nos divergences durèrent jusqu'à ce que la nouvelle de la mort de Nûr al-Dîn nous parvînt [115].

De son côté, Saladin rassembla des troupes à l'extérieur du Caire, des préparatifs qu'il justifia en disant qu'il envisageait de rejoindre Nûr al-Dîn pour une attaque conjointe sur Kérak [116]. S'il reste difficile, une fois de plus, de sonder ses intentions, il ne semble pas qu'il ait envisagé une guerre imminente contre Nûr al-Dîn. Si tel avait été le cas, aurait-il proposé à son frère Tûrânshâh, vers le milieu du mois de mai 1174, de lui envoyer des renforts au Yémen ? En réalité, à aucun moment Saladin n'a souhaité attaquer Nûr al-Dîn de front. Son intérêt lui dictait, au contraire, une stratégie qui consistait à l'éviter et à justifier son manque d'empressement à l'aider par la fragilité de sa situation en Égypte. D'un autre côté, il est clair que l'inquiétude de Nûr al-Dîn grandit progressivement. Celui-ci craignait de voir le pouvoir de Saladin lui échapper, ce qui l'aurait privé des bénéfices qu'il avait escomptés de la conquête de l'Égypte. Ibn al-Athîr et Ibn Shaddâd ne sont pas les seuls à en faire état. Abû Shâma le reconnaît implicitement en cherchant à réconcilier *a posteriori* les deux souverains :

Si Nûr al-Dîn avait su quelles conquêtes magnifiques Dieu Très-Haut réservait, après lui, à l'Islam sous la conduite de Saladin, il se serait consolé, car Saladin bâtit le jihad contre les associationnistes [les chrétiens] sur les fondations posées par Nûr al-Dîn et il le fit de la façon la plus achevée [117].

II

LE SULTAN

6
Usurpateur ou sultan légitime ?

Les conditions difficiles dans lesquelles Saladin accéda au pouvoir pesèrent lourdement sur les dix premières années de son règne et déterminèrent les arguments sur lesquelles se fonda sa légitimité politique. Nûr al-Dîn n'avait qu'un fils, al-Sâlih Ismâ'îl, alors âgé de onze ans, et nombreux étaient les candidats à la régence : les neveux de Nûr al-Dîn installés en Haute-Mésopotamie, les émirs d'Alep et de Damas, et Saladin au Caire. La belle unité égypto-syro-mésopotamienne, patiemment élaborée depuis le milieu du XII^e^ siècle, vacilla fortement sur ses bases sans totalement voler en éclats, car malgré les divisions et les ambitions de chaque parti, les uns et les autres se réclamaient d'un même héritage, celui de Nûr al-Dîn, et chacun tenta de prouver qu'il était le mieux placé pour continuer son œuvre. Saladin, fort de ses succès en Égypte, au Yémen et en Cyrénaïque, franchit les obstacles les uns après les autres pour s'imposer finalement comme le seul vrai sultan légitime. Il eut ses partisans et ses détracteurs. Les uns comme les autres eurent tendance à ne retenir de son action que ce qui confortait leur opinion, laissant à l'historien le soin de faire le tri

et d'analyser, au travers de leurs discours, les moyens qu'il mit en œuvre pour imposer son autorité.

La difficile succession de Nûr al-Dîn

Une grande confusion régna dans les territoires musulmans au lendemain de la mort de Nûr al-Dîn. À Mossoul, son neveu Sayf al-Dîn commença par s'emparer des territoires situés à l'est de l'Euphrate jusque-là soumis à Nûr al-Dîn [1]. À Damas, où se trouvait le jeune fils du défunt, l'émir Ibn al-Muqaddam, désigné par ses pairs commandant de l'armée et chef de l'administration, dut aussitôt faire face à un raid des Francs contre Bâniyâs, au sud-ouest de Damas. Toutefois, en brandissant la menace d'une arrivée prochaine de Saladin et en offrant la libération d'une vingtaine de prisonniers, Ibn al-Muqaddam obtint une trêve, et comme, peu de temps après, le 14 juillet 1174, le roi Amaury de Jérusalem mourut à son tour, la pression franque sur les territoires de Damas se relâcha sensiblement. Une situation à double tranchant pour Saladin, en Égypte, qui se voyait certes débarrassé d'un adversaire aussi redoutable qu'Amaury, mais perdait du même coup son principal argument en faveur d'une expédition en Syrie : la menace franque qu'il estimait être le seul à pouvoir contrer.

En Syrie du Nord, la ville d'Alep apparaissait comme l'objet de toutes les convoitises. Avant de mourir, Nûr al-Dîn avait prévu, semble-t-il, d'en confier la régence à l'un de ses émirs, l'eunuque Gümüshtegin, gouverneur de la citadelle de Mossoul. Mais lorsque celui-ci arriva à Alep, trois autres émirs s'étaient déjà emparés du pouvoir : deux frères de la puissante famille des Banû l-Dâya s'étaient partagé l'administration et la police tandis que

Shâdhbakht, un eunuque d'origine indienne, contrôlait la citadelle. Toutefois, pour que leur régence soit reconnue, les Banû l-Dâya devaient réussir à faire venir le jeune al-Sâlih à Alep. C'est ce qu'ils tentèrent de faire en ouvrant des négociations avec les dirigeants de Damas. Cependant, les nombreuses rivalités entre émirs et le réveil des luttes entre sunnites et chiites d'Alep firent échouer leur projet : Shâdhbakht et Gümüshtegin, avec la complicité de quelques émirs de Damas qui leur amenèrent al-Sâlih à Alep, mirent les Banu l-Dâya aux arrêts, se débarrassèrent du chef chiite le plus influent de la ville et s'installèrent au pouvoir. Trois eunuques régnaient désormais sur Alep : Shâdhbakht, gouverneur de la citadelle, Gümüshtegin, commandant de l'armée, et al-Mujâhid Yâqût, chargé de l'éducation du jeune prince [2].

À Damas, Ibn al-Muqaddam ne vit pas tout de suite le danger. Aux protestations de Saladin au sujet de l'emprisonnement des Banû l-Dâya, il répondit : « Ne laisse pas dire de toi que tu as des vues sur la maison de celui qui t'a élevé, t'a installé et affermi [...]. Ceci ne convient ni à ta situation ni à ton bon caractère [3]. » Très vite, cependant, son inquiétude grandit. Il commença par faire appel au neveu de Nûr al-Dîn, à Mossoul, mais ce dernier pensa qu'il cherchait à l'attirer dans un piège et préféra l'alliance avec Gümüshtegin d'Alep. Les inquiétudes d'Ibn al-Muqaddam ne firent que croître et c'est alors qu'il se tourna vers Saladin qui n'attendait que cet appel pour intervenir en Syrie.

Saladin, seul maître du pouvoir en Égypte depuis trois ans, était à cette époque le plus puissant de tous les anciens émirs de Nûr al-Dîn. Les émirs syriens le savaient bien et craignaient ses réactions. Ils n'avaient pourtant pas voulu écouter le grand cadi de Damas, Ibn al-Shahrazûrî, qui leur avait conseillé de consulter Saladin sur

l'organisation de la régence. Quand ce dernier apprit la mort de Nûr al-Dîn, il commença par réaffirmer avec insistance son attachement à la dynastie zenguide. Al-Sâlih lui avait écrit pour l'informer du décès de son père, du serment que venaient de lui prêter les émirs syriens – un appel voilé à Saladin à en faire autant – et de la nécessité de combattre les Francs. Saladin répondit en l'assurant de son dévouement et de sa détermination à mener le jihad. Et pour mieux le lui prouver, il joignit à son message des dinars égyptiens sur lesquels le nom du jeune souverain était déjà inscrit.

Cette proclamation officielle de fidélité à la dynastie zenguide n'empêcha pas Saladin de penser, dès le début, qu'il était le mieux placé pour exercer la régence. Dans une lettre adressée à un émir syrien, alors que la nouvelle de la mort de Nûr al-Dîn ne lui avait pas encore été confirmée, il dit avoir reçu des instructions de Nûr al-Dîn pour reconnaître Gümüshtegin comme régent, mais il s'empresse d'ajouter qu'il se sent prêt à protéger l'héritier au cas où cette solution ne serait pas acceptée. Un peu plus tard, après avoir été écarté des discussions politiques, il affirme, dans une autre missive, être de tous les émirs celui auquel Nûr al-Dîn faisait le plus confiance, comme en témoigne sa nomination à la tête de l'Égypte ; si la mort ne l'avait pris de court, nul doute, prétend-t-il, que Nûr al-Dîn l'aurait désigné pour être le régent de son fils [4].

Isolé en Égypte, loin de l'héritier légitime, affaibli par les tensions qui l'avaient opposé à Nûr al-Dîn dans les derniers mois de son règne, Saladin pouvait difficilement intervenir immédiatement dans l'organisation de la régence, d'autant plus qu'il dut faire face à Alexandrie, dès la fin du mois de juillet, à une importante escadre envoyée par Guillaume II de Sicile. Malgré le grand nombre des navires et des combattants, les Siciliens durent,

cependant, battre en retraite très rapidement après avoir subi de lourdes pertes. Cette victoire tombait à pic pour Saladin car elle signifiait, une fois de plus, qu'il était l'homme de la situation face à la menace occidentale.

Par ailleurs ses atouts n'étaient pas minces. Maître de l'Égypte et de ses ressources, vainqueur des Francs et des tribus arabes de Haute-Égypte, conquérant du Yémen, aucun émir de Nûr al-Dîn ne pouvait se mesurer à lui et les divisions de ses adversaires ne pouvaient que le servir. Toutefois, la supériorité militaire ne pouvait suffire. Il lui fallait trouver d'autres arguments pour légitimer son pouvoir et obtenir la caution du calife. Ces arguments sont longuement exposés dans les nombreuses lettres qu'il adressa à al-Sâlih, aux émirs syriens, à son entourage et au calife de Bagdad, durant les mois qui suivirent la mort de Nûr al-Dîn : inlassablement, Saladin rappelle sa fidélité à Nûr al-Dîn et à son héritier, le crédit dont a joui sa famille sous le règne des Zenguides, son absence de visées sur la Syrie et sa détermination à unifier l'Islam, à poursuivre le jihad et à servir le califat abbasside.

La mainmise sur la Syrie des Banû l-Dâya, qui avaient bénéficié de toutes les faveurs de Nûr al-Dîn, pouvait passer pour une solution acceptable par Saladin[5]. Mais abandonner les rênes du pouvoir à trois eunuques pour lesquels il n'avait que mépris était inacceptable, ainsi qu'il le dit dans une lettre adressée au calife de Bagdad en 1175[6]. Aussi, après avoir vaincu la flotte sicilienne, le 1er août 1174, et réprimé une nouvelle révolte en Haute-Égypte au début du mois de septembre, il décida de répondre aux appels au secours d'Ibn al-Muqaddam et du maître de Bosra, une localité située au sud de Damas. C'est à la tête d'une armée relativement modeste qu'il prit la direction de la Syrie, gagna Bosra puis Damas, espérant sans doute obtenir des renforts sur place. Le 28 octobre

1174, il entra sans difficulté à Damas et distribua d'importantes sommes d'argent pour se gagner les faveurs de la population. Après une brève résistance, la citadelle se rendit et Saladin en confia le commandement à son frère Tughtegin [7].

La réaction alépine ne se fit pas attendre : une ambassade conduite par Qutb al-Dîn Înâl, un ancien émir de Nûr al-Dîn ayant combattu aux côtés de Shîrkûh en Égypte, se rendit auprès de Saladin qui lui réserva, semble-t-il, le meilleur accueil. Qutb al-Dîn, pourtant, le menaça en lui montrant son glaive :

> Ces épées qui t'ont donné l'Égypte sont toujours entre nos mains, les lances qui ont éparpillé les palais des Égyptiens sont prêtes sur nos épaules, et les hommes qui ont écarté de toi les armées égyptiennes te repousseront de la même façon. Quelque action que tu entreprennes, elles t'en détourneront. Tu as outrepassé les bornes et dépassé tes limites. Tu n'es qu'un serviteur de Nûr al-Dîn et tu te dois de préserver [sa lignée] à travers son fils [8].

Ibn Abî Tayyi' et 'Imâd al-Dîn sont d'accord pour dire que Saladin ne se laissa pas intimider par ces paroles mais rassura courtoisement l'émissaire. L'historien Sibt Ibn al-Jawzî, en revanche, rapporte la colère qui s'empara de Saladin :

> Si tu n'avais été un messager, je t'aurais fait trancher le cou. Par Dieu, je ne suis venu jusqu'ici ni par avidité ni par convoitise pour le monde d'ici-bas. Ce que j'ai en Égypte me suffit. Je ne suis venu que pour sauver cet enfant des griffes de tes semblables. C'est vous qui êtes la cause de la disparition de sa dynastie [9] !

Dès cette époque, partisans et détracteurs de Saladin s'affrontèrent. Les critiques les plus vives émanèrent des territoires zenguides. À Mossoul, Saladin fut accusé de trahison et traité de « chien qui aboie contre son maître [10] ». L'auteur de la *Chronique anonyme syriaque*, un chrétien d'Édesse alors sous autorité zenguide, ne croit pas davantage à la sincérité de ses intentions et l'accuse de faux-semblants et d'ambition politique. Dans le camp des Francs, Guillaume de Tyr partage cet avis et parle de trahison

envers son maître[11]. Aux partisans de Saladin qui mettaient en avant sa fidélité à la lignée de Nûr al-Dîn et son absence de visées sur la Syrie, ses détracteurs répondaient en l'accusant de félonie, d'ambition et d'amour du pouvoir.

Dans les mois qui suivirent, Saladin entreprit la conquête du reste de la Syrie. Son combat contre les émirs d'Alep et contre les Zenguides allait lui donner l'occasion non seulement de prouver sa détermination à unifier la Syrie et la Haute-Mésopotamie, mais aussi d'affiner les arguments destinés à convaincre les populations en général, et le calife de Bagdad en particulier, de la légitimité de son action. Les villes de Homs et de Hama se rendirent mais les citadelles qui les protégeaient résistèrent. Celle de Hama était tenue par un ancien compagnon de Saladin, Jûrdîk, qui obtint de se rendre à Alep afin de négocier un accord entre ses dirigeants et Saladin. Comme il fut emprisonné dès son arrivée par l'émir alépin Gümüshtegin peu disposé à discuter, son frère demeuré à Hama livra la citadelle à Saladin, le 28 décembre 1174. Deux jours plus tard, celui-ci installait son camp devant Alep où une forte résistance s'organisa. Le jeune prince al-Sâlih s'adressa à la population rassemblée dans l'un des hippodromes de la ville en ces termes :

> Vous connaissez l'amour que vous portait mon père, les bienfaits dont il vous a comblés et toute sa conduite envers vous. Je suis quant à moi votre orphelin et voici que vient cet homme injuste qui nie les bienfaits de mon père envers lui, pour s'emparer de mon pays. Il ne craint ni Dieu ni les hommes[12].

Aux dires de certains, ce discours émut les Alépins aux larmes et même s'il ne faut y voir qu'un effet de la propagande anti-Saladin, la résistance alépine illustre bien les problèmes de légitimité auxquels celui-ci devait faire face. La famille de Nûr al-Dîn, et son fils en particulier, jouissaient d'une grande popularité en Syrie du

Nord et nul ne croyait vraiment que Saladin se contenterait, comme il le prétendait, d'exercer la régence. À défaut de convaincre, Saladin aurait peut-être pu s'imposer par la force, mais au prix d'un siège long et coûteux, une tactique qu'il privilégia rarement au cours de sa carrière. Alors qu'il se trouvait encore sous les murs de la ville, il fut victime d'une première tentative d'assassinat par des membres de la secte des Assassins qui agirent à la demande des émirs d'Alep. Sauvé par l'un de ses émirs, qui sacrifia sa vie pour lui, Saladin se servit plus tard de cet incident pour montrer sa détermination à défendre le sunnisme, contrairement à ses adversaires accusés de s'appuyer sur des extrémistes chiites.

Les Alépins ne tardèrent pas à lui donner une autre occasion de renforcer ses prétentions au sultanat. Tandis que le siège d'Alep se poursuivait, la garnison de la citadelle de Homs envoya demander de l'aide aux Francs, en accord sans doute avec les émirs alépins. En échange, les Homsiotes proposaient de libérer les otages francs qui leur avaient été livrés contre la libération de Raymond de Tripoli et d'Eustache, frère de Renaud de Sidon, dans l'attente du versement de leur rançon.

Les Francs, conscients que Saladin était pour eux plus dangereux que le jeune fils de Nûr al-Dîn et désireux de récupérer leurs otages, répondirent à l'appel. Mais lorsqu'ils furent arrivés sous les murs de Homs, la garnison, qui espérait sans doute que leur approche suffirait à alléger la pression de Saladin sur Alep, refusa de leur remettre la citadelle. Après avoir campé un mois devant Alep, Saladin reprit, en effet, la route de Homs, provoquant aussitôt le recul des Francs. Au bout de quelques semaines, le 17 mars 1175, il s'empara de la citadelle. La garnison échangea des prisonniers de l'armée de Saladin contre la vie sauve[13].

Quelques jours plus tard, le 29 mars, Baalbek se rendit à son tour sans combat, et c'est à peu près à cette époque que Saladin écrivit au calife pour lui demander l'investiture sur l'Égypte et la Syrie.

Entretemps, arrivait en Syrie l'armée zenguide envoyée de Mossoul à la demande des Alépins. Toutefois, le conflit qui opposait Sayf al-Dîn de Mossoul à son frère ʿImâd al-Dîn, maître de Sinjâr, affaiblissait leur camp et faisait le jeu de Saladin qui attisait leurs dissensions. L'armée zenguide passa par Alep, où des troupes se joignirent à elle, avant de prendre la direction de Hama. Des négociations s'ouvrirent entre les deux camps. Saladin se disait prêt à rendre Homs, Hama et Baalbek, mais tenait à garder Rahba sur l'Euphrate, que gouvernait son cousin, fils de Shîrkûh, et surtout Damas où il s'engageait à faire prononcer la *khutba* au nom du fils de Nûr al-Dîn. Ces propositions furent refusées par les Zenguides qui exigeaient toute la Syrie et voulaient que Saladin retournât en Égypte. En vain : Saladin était déterminé à rester en Syrie. Après avoir écrit au calife pour se plaindre de ses adversaires, il fit venir auprès de lui ses neveux, Farrûkhshâh et Taqî al-Dîn ʿUmar, ainsi que son oncle maternel al-Hârimî. Tous trois arrivèrent avec des renforts à Hama au début du mois d'avril 1175. Afin d'avoir les mains libres, Saladin négocia avec les Francs et leur rendit leurs otages détenus à Homs, un accord sévèrement condamné par Guillaume de Tyr qui estima que les Francs auraient mieux fait, alors qu'il était encore temps, d'unir leurs forces pour le combattre [14].

La bataille qui opposa Saladin aux forces zenguides eut lieu le 13 avril 1175, au nord de Hama en un lieu appelé les « Pics de Hama ». Les Zenguides furent mis en déroute sans grande difficulté par Saladin qui n'avait toutefois pas intérêt à une victoire trop écrasante car il pouvait encore espérer se rallier une partie de

leurs troupes. Dans la lettre qu'il écrivit à cette occasion à Bagdad, il fit valoir qu'il avait accordé la vie sauve à ses adversaires, laissé partir les fuyards et refusé de garder des prisonniers, preuves d'une mansuétude dont il espérait qu'elle lui vaudrait la reconnaissance du calife mais aussi des Alépins.

Ses espoirs ne furent pas déçus. Une fois revenu à Alep, il parvint à négocier avec les dirigeants de la ville qui demandèrent eux-mêmes la trêve. Aux termes de l'accord signé au début du mois de mai 1175, Saladin gardait ses conquêtes et concédait à al-Sâlih tout le nord de la Syrie jusqu'à la ville de Hama non comprise. Kafartâb et Maʿarrat al-Nuʿmân, deux localités situées entre Hama et Alep, revenaient aussi à Saladin. Partout la *khutba* devait être prononcée au nom d'al-Sâlih que Saladin s'engageait à soutenir en cas de besoin tandis que les Alépins promettaient de combattre les Francs et de libérer les frères Banû l-Dâya et l'émir Jûrdîk qu'ils détenaient toujours prisonniers [15].

Le 6 mai, Saladin revint à Hama où il reçut une délégation de Bagdad qui l'informa de la décision du calife de lui reconnaître l'autorité sur l'Égypte et la Syrie, à l'exception des territoires d'al-Sâlih. On lui remit, avec le diplôme d'investiture, les drapeaux noirs et les robes d'honneur d'usage. Le calife envoya simultanément des robes d'honneur à al-Sâlih et demanda à Saladin de maintenir de bonnes relations avec lui. C'était une grande victoire pour Saladin dont le pouvoir sur toute la Syrie centrale et méridionale ne pouvait plus être contesté. Mais en échange de cette reconnaissance, il lui était signifié qu'il devait abandonner toute idée de conquérir Alep, du moins tant qu'al-Sâlih y régnait.

Malgré le traité qu'il venait de signer avec Alep, Saladin acheva ses conquêtes syriennes par la prise de Bârîn (mai 1175), au sud-

ouest de Hama, possession d'un ancien émir de Nûr al-Dîn que Saladin accusa de collusion avec les Assassins et les Francs, accusations qu'il avait l'habitude de porter pour justifier ses combats contre les Zenguides et leurs partisans. Cet émir avait rejoint Saladin avant son attaque de Homs, mais n'ayant pas reçu ce qu'il souhaitait, l'avait abandonné pour se réfugier dans sa forteresse de Bârîn. N'étant pas en mesure de résister, il obtint de Saladin l'autorisation de rejoindre le prince de Mossoul qui lui remit Édesse [16]. Après avoir confié Hama à son oncle al-Hârimî, Homs à son cousin Nâsir al-Dîn et Baalbek à l'émir Ibn al-Muqaddam, Saladin regagna Damas, le 23 mai 1175, et accorda à ses troupes quelques mois de repos. Les émirs égyptiens rentrèrent chez eux pour prélever leur part des récoltes et lui-même resta à Damas jusqu'au printemps 1176.

La conquête des territoires anciennement sous autorité de Nûr al-Dîn n'était pas terminée pour autant et allait encore occuper Saladin plusieurs années. L'accord conclu avec les Alépins prévoyait que Saladin devait aussi faire la paix avec les Zenguides. Mais, d'après 'Imâd al-Dîn, quand l'envoyé zenguide arriva à Damas, il sortit de sa manche, par erreur, le texte d'un nouveau traité entre Mossoul et Alep. Saladin, furieux de constater que les Alépins avaient agi sans le consulter, rompit les négociations. Il s'en expliqua dans une lettre au calife dans laquelle il accusait, une fois encore, les Zenguides de trahison [17]. Vraie ou fausse – Saladin cherchait-il un prétexte pour rompre les négociations et reprendre ses conquêtes ? – cette histoire est significative de la méfiance réciproque qui l'opposait toujours aux Zenguides.

Les hostilités reprirent au printemps 1176 après qu'un accord fut conclu entre Sayf al-Dîn de Mossoul et al-Sâlih. Pour obtenir l'appui des Francs, les Alépins acceptèrent de libérer Renaud de

Châtillon et Jocelin de Courtenay emprisonnés respectivement depuis seize et douze ans [18]. Saladin demanda à son frère al-ʿÂdil, alors lieutenant d'Égypte, de lui envoyer des renforts. Son autre frère Tûrânshâh, qui venait de quitter le Yémen, vint lui aussi le rejoindre. Celui-ci arriva à Damas quelques jours avant la bataille qui opposa le 22 avril 1176 l'armée de Saladin à l'armée coalisée d'Alep et de Mossoul, à Tall al-Sultân, à trente-sept kilomètres environ au sud d'Alep. Malgré une supériorité numérique écrasante, l'armée zenguide, loin de ses bases, divisée et mal commandée, fut défaite. Une fois de plus, Saladin ne tenta pas de détruire les forces vaincues et libéra de nombreux prisonniers. Sayf al-Dîn rentra à Mossoul tandis que son frère ʿIzz al-Dîn Masʿûd restait en Syrie pour venir en aide à al-Sâlih [19].

Alep craignait, en effet, d'être assiégée à son tour, mais Saladin préféra s'emparer d'abord des territoires environnants : au nord-est, Buzâʿa se rendit le 4 mai et Manbij le 11. Le gouverneur de Manbij, Qutb al-Dîn Înâl, libéré par Saladin, se rendit auprès de Sayf al-Dîn à Mossoul qui lui donna Raqqa, sur l'Euphrate, en *iqtâʿ*. Dans la seconde moitié de mai, Saladin installa son camp devant ʿAzâz, à une journée et demie de marche, au nord-ouest d'Alep. Durant le siège, le 22 mai, il fut à nouveau attaqué et même blessé à la joue par quatre Assassins qui furent tous taillés en pièces par ses compagnons. ʿAzâz se rendit le 21 juin et fut donnée en *iqtâʿ* au neveu de Saladin, Taqî al-Dîn ʿUmar.

Gümüshtegin, pensant que la prochaine cible serait Hârim, place forte située sur la route entre Alep et Antioche, se dépêcha d'aller la défendre, mais Saladin prit la décision d'attaquer Alep. Parmi les ambassadeurs qu'il envoya négocier avec les Alépins, se trouvait ʿImâd al-Dîn qui se plaignit d'avoir été durement traité, logé toute une nuit dans un réduit dépourvu de couche, sans eau ni

nourriture. Le contenu de l'accord qui lui fut remis, le lendemain matin, sans aucune négociation, ne pouvait, on s'en doute, satisfaire Saladin qui eut le sentiment que tout cela n'était qu'une mascarade destinée à gagner du temps et à permettre à Gümüshtegin de regagner Alep. Dans la lettre qu'il écrivit au calife le 2 juillet 1176, il déplora à nouveau l'échec de ses tentatives de conciliation dû, selon lui, au refus de tout compromis par ses adversaires. Malgré cela, conscient qu'assiéger Alep serait long et incertain et que ses troupes étaient fatiguées, il décida, le 29 juillet, de signer une paix aux termes de laquelle il renonçait à être le tuteur d'al-Sâlih dont le pouvoir était confirmé en Syrie du Nord. Buzâʿa et Manbij restaient aux mains de Saladin, mais il acceptait de remettre ʿAzâz à la sœur d'al-Sâlih qui n'était encore qu'une petite fille. Les Banû l-Dâya et l'émir Jûrdîk étaient enfin libérés et si Jûrdîk décida de rester au service d'al-Sâlih, les Banû l-Dâya se rendirent au Caire où ils furent très bien accueillis [20].

Aussitôt cette affaire conclue, Saladin se dirigea, début août, vers la forteresse de Masyâf, centre du pouvoir des Assassins, désireux d'en finir avec cette secte qui par deux fois avait essayé de le supprimer. Mais très vite, pour des raisons mal élucidées [21], le siège fut levé et Saladin regagna Damas, le 25 août 1176, où il s'accorda quelques jours de repos. Le 6 septembre, il épousa ʿIsmat al-Dîn, veuve de Nûr al-Dîn et fille de l'ancien émir bouride de Damas, qui, notons-le, n'était pas la mère d'al-Sâlih, fils et successeur de Nûr al-Dîn [22]. Ce mariage non seulement renforçait les prétentions de Saladin à l'héritage de Nûr al-Dîn mais lui assurait aussi l'appui de la famille de son épouse, ralliée au parti zenguide depuis 1154. Une union familiale qu'il consolida en donnant sa propre sœur, Rabîʿa Khâtûn, en mariage à son nouveau beau-frère, Saʿd al-Dîn Masʿûd ibn Unur, suivant en cela une

politique d'alliances matrimoniales très couramment appliquée à son époque [23].

Quelques jours plus tard, après avoir désigné son frère Tûrânshâh lieutenant en Syrie et envoyé un ambassadeur à Mossoul pour confirmer le traité signé avec les Alépins, il décida de rentrer en Égypte afin d'organiser son gouvernement et permettre à ses troupes de se reposer. Il fit son entrée au Caire le 2 octobre 1176 [24]. En deux ans, il avait réussi à conquérir une grande partie de la Syrie et à faire reconnaître son pouvoir par le calife et par ses adversaires, même si le nord du pays lui échappait encore au profit du fils de Nûr al-Dîn. Une situation qu'il semble avoir acceptée, car dans les cinq années qui suivirent il ne tenta plus rien contre Alep. C'est la mort de Sayf al-Dîn à Mossoul, en 1180, puis celle d'al-Sâlih à Alep, en 1181, qui réveillèrent ses prétentions sur toutes ces régions et lui permirent de compléter son œuvre d'unification des territoires musulmans.

L'unificateur des musulmans

Saladin passa les trois années suivantes en Égypte d'abord, où il resta jusqu'à l'automne 1177, en Syrie-Palestine ensuite où il lança plusieurs raids contre les Francs. Mais il n'avait pas renoncé, tant s'en faut, à imposer son autorité dans la région de l'Euphrate. Dès 1179, il envoya son neveu repousser un raid du sultan seljoukide d'Anatolie sur une place forte de la haute vallée de l'Euphrate [25], et l'année suivante, après avoir conclu une trêve avec Jérusalem et Tripoli, il reprit la direction de la Haute-Mésopotamie. Sa première action fut de régler un différend d'origine matrimoniale entre le sultan seljoukide d'Anatolie et

l'émir artukide de Hisn Kayfâ, localité stratégique de la haute vallée du Tigre [26]. Ce rôle d'arbitre qu'on lui faisait endosser ne lui déplaisait pas car il ne faisait qu'accroître son influence sur la région. En outre, les circonstances jouèrent en sa faveur. Il venait à peine, en effet, d'atteindre la haute vallée de l'Euphrate qu'il apprit la mort de Sayf al-Dîn de Mossoul. Le frère de ce dernier, ʿIzz al-Dîn, demanda aussitôt à Saladin de le reconnaître comme héritier. Un accord fut conclu et même si Saladin ne parvint pas à remettre la main sur les territoires mésopotamiens repris par les Zenguides, à la mort de Nûr al-Dîn, il avait tout de même réussi à freiner les ambitions du Seljoukide, à faire de l'Artukide son obligé, et s'était imposé comme une autorité politique auprès des Zenguides [27].

Saladin passa l'année suivante au Caire et c'est là qu'il apprit la mort d'al-Sâlih survenue le 4 décembre 1181 à Alep, après dix-sept jours de maladie [28]. Avant de mourir, le jeune prince avait demandé qu'on remît ses possessions à son cousin ʿIzz al-Dîn, le seul, d'après lui, capable de résister à Saladin. Dès qu'il apprit la maladie du fils de Nûr al-Dîn, Saladin se prépara à intervenir en Syrie. Il se justifia en disant qu'il n'avait rien entrepris contre al-Sâlih « par respect pour son père », mais qu'Alep faisait bien partie des territoires syriens pour lesquels le calife lui avait donné l'investiture. En réalité, nous l'avons vu, le diplôme du calife avait reconnu l'autorité de Saladin sur la Syrie à l'exception des territoires contrôlés par al-Sâlih, une clause que Saladin avait jusque-là respectée, mais qu'il estimait désormais caduque du fait de la disparition du jeune héritier [29].

Les mesures qu'il prit afin d'être prévenu au plus tôt de la mort d'al-Sâlih ne laissent planer aucun doute sur son impatience : à Alep, à Hama, à Homs, des pigeons voyageurs attendaient pour

faire le relais et, à Bosra, des messagers sur dromadaires étaient prêts à s'élancer sur la route de l'Égypte. Le plan de Saladin prévoyait d'envoyer des troupes vers l'Euphrate pour couper Alep des renforts qui pourraient lui arriver de l'est. Toutefois, une confrontation avec Renaud de Châtillon en Transjordanie contrecarra ce beau projet et Saladin ne put empêcher ʿIzz al-Dîn de Mossoul d'arriver, le 29 décembre 1181, à Alep où il s'empressa d'épouser la mère d'al-Sâlih pour renforcer ses droits à l'héritage. C'était sans compter avec son frère ʿImâd al-Dîn, maître de Sinjâr, qui, ayant épousé la fille de Nûr al-Dîn, revendiquait le même héritage. Comme ʿImâd al-Dîn menaçait de livrer sa ville à Saladin si Alep ne lui était pas remise, son frère s'inclina et lui céda Alep en échange de Sinjâr, le 27 février 1182[30]. Soulignons le rôle joué par les femmes dans ce jeu d'alliances matrimoniales. Sans aller jusqu'à reconnaître aux filles le droit à hériter du trône – comme c'était le cas dans les États latins à cette époque –, la société musulmane accordait néanmoins une certaine importance à l'héritage familial ou dynastique qu'elles transmettaient à leur époux et à leurs enfants. Cet héritage, plus symbolique que réel, était également transmis par les veuves des souverains défunts, d'où l'empressement des princes en quête de légitimité à les épouser.

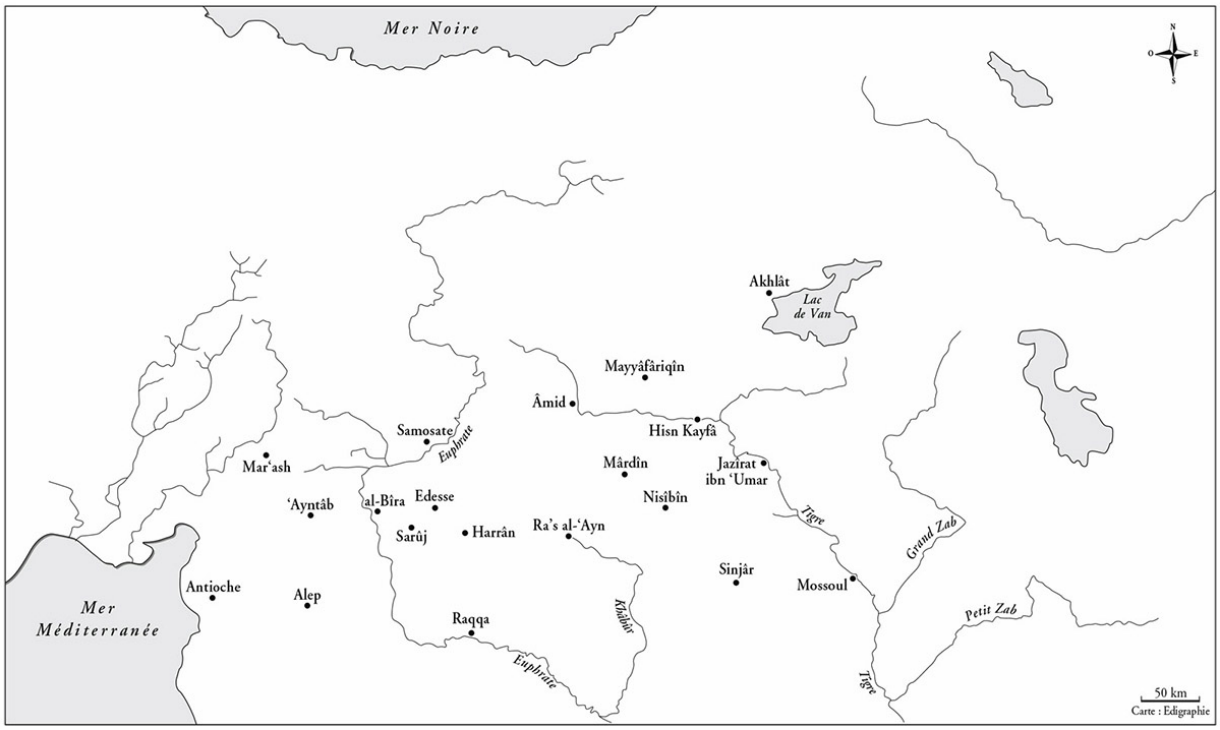
Saladin reprit la route de la Syrie au mois de mai 1182. Après quelques raids lancés contre les Francs, il se dirigea vers Alep où il arriva le 19 septembre 1182. Là, il tenta vainement de négocier avec le nouveau maître zenguide la ville. Le soutien qu'il reçut de l'émir de Harrân l'encouragea à prendre la direction de la Haute-Mésopotamie afin d'isoler Alep de Mossoul. Il passa d'abord par al-Bîra, sur l'Euphrate au nord-est d'Alep, où l'émir artukide, menacé quelque temps auparavant par son cousin de Mârdîn, sollicitait son

secours. Saladin reçut les clés de la ville avant d'aller prendre Édesse, Sarûj puis Raqqa[31]. Il s'empara ensuite de la vallée du Khâbûr et remonta vers Nisîbîn qu'il prit sans véritable résistance. L'Artukide Nûr al-Dîn Muhammad de Hisn Kayfâ se joignit aussi à lui contre la promesse de recevoir Âmid lorsque celle-ci serait conquise.

Début novembre 1182, Saladin se dirigea vers Mossoul, la localité la plus importante de Haute-Mésopotamie. Cependant, jugeant la ville trop bien défendue, il ne s'y attarda pas longtemps et alla s'emparer de Sinjâr (fin décembre-début janvier 1183). Puis il se rendit à Harrân où il arriva à la fin du mois de février 1183.

Devant le rassemblement de ses ennemis zenguides, renforcés par les troupes du maître d'Akhlât, une ville importante d'Arménie, et par celles de l'émir artukide de Mârdîn, Saladin mena une nouvelle offensive vers l'est qui fit reculer ses adversaires et lui permit d'obtenir la soumission de Mârdîn. Mais la conquête de Saladin la plus spectaculaire de cette campagne fut celle d'Âmid, à environ quatre-vingt kilomètres au nord de Mârdîn. Avec l'accord du calife, Saladin s'en empara le 16 avril. Là, comme ailleurs, il fit preuve d'une grande mansuétude en autorisant son gouverneur à partir avec sa famille et ses biens. La ville et ses nombreux trésors furent préservés. La bibliothèque notamment qui contenait, d'après Ibn Abî Tayyi', plus d'un million de livres – une estimation certainement exagérée mais significative de sa richesse – fut confiée au cadi al-Fâdil. Âmid fut remise, comme convenu, à l'émir de Hisn Kayfâ qui prêta allégeance à Saladin, lui promit son aide militaire pour le jihad, et s'engagea à réparer les dégâts causés à la ville et à supprimer les taxes illégales, comme cela avait été fait dans toutes les autres villes conquises[32]. Une générosité que

certains reprochèrent à Saladin mais qu'il justifia au nom de ses intérêts politiques :



Syrie du Nord et Haute-Mésopotamie

> Lorsque le sultan avait reçu Âmid, il l'avait offerte, avec tout ce qu'elle contenait, à Nûr al-Dîn Muhammad Ibn Qarâ Arslân. Pour lui confirmer la possession d'Âmid et de sa région, il lui rédigea un diplôme, respectant ainsi ses engagements. On dit alors au sultan : « Tu lui as promis Âmid mais pas tous les biens et les trésors qu'elle contient. Ceux-ci s'élèvent à trois millions de dinars ! » Il répondit : « Je ne lui en serai pas avare car il fait maintenant partie de nos compagnons et de nos amis [33]. »

Après cette série impressionnante de victoires, Saladin retraversa l'Euphrate avec toujours le même objectif : enserrer Alep dans un réseau de forteresses et l'isoler de Mossoul en s'emparant de toutes les villes importantes qui les séparaient. Après s'être facilement assuré du contrôle des forteresses situées au

nord d'Alep, il vint enfin camper sous les murs de la ville, le 21 mai 1183.

Quelques jours plus tard, tandis que les Alépins se défendaient avec acharnement, des négociations s'ouvrirent avec ʿImâd al-Dîn, acculé et à court d'argent, par l'intermédiaire du gouverneur de la citadelle. Un accord fut signé secrètement, le 11 juin, que les habitants d'Alep découvrirent avec stupéfaction quand les troupes de Saladin entrèrent dans la ville. ʿImâd al-Dîn quitta la citadelle sous les huées et les quolibets, mais il reçut de Saladin une partie de ses conquêtes récentes en Haute-Mésopotamie : Sinjâr, la vallée du Khâbûr, Nisîbîn, Raqqa et Sarûj. « Nous avons échangé une monnaie d'argent (dirhams) contre une monnaie d'or (dinars) » disait-on dans l'entourage de Saladin qui venait de réaliser le rêve qu'il caressait depuis près de dix ans. L'ancien gouverneur de la citadelle se vit remettre Raqqa par ʿImâd al-Dîn qui prit l'engagement de répondre en personne à l'appel de Saladin en cas d'expédition militaire. Ce dernier fit preuve à son égard de sa générosité coutumière en le couvrant de cadeaux de toutes sortes (tissus précieux, vêtements, chevaux, chameaux) avant de le laisser partir [34].

Il est évident que Saladin, à cette époque, considérait prioritairement ses conquêtes en Haute-Mésopotamie comme une monnaie d'échange en vue de la prise d'Alep et comme un moyen d'obtenir l'aide militaire dont il avait besoin. C'est en tout cas ce qu'il faisait proclamer partout : « Ceux qui se soumettront garderont la possession de leur territoire, à condition qu'ils se joignent à l'armée du sultan et le suivent pour l'aider dans sa guerre contre les infidèles [35]. » Après la prise d'Alep, Saladin alla encore s'emparer de Hârim dont le gouverneur fut accusé par ses propres troupes d'avoir appelé les Francs à la rescousse. La

citadelle lui fut donc remise sans difficulté par sa garnison un jour que le gouverneur en était sorti.

Ainsi, en moins d'un an, Saladin s'était emparé, sans coup férir, d'une grande partie de la Haute-Mésopotamie et de toute la Syrie du Nord. Les raisons de ce succès sont d'abord liées à une conjoncture favorable avec la mort presque simultanée des deux princes zenguides, Sayf al-Dîn de Mossoul et al-Sâlih d'Alep. Mais Saladin réussit aussi à appliquer une habile stratégie qui consistait d'une part à séparer Alep de Mossoul et d'autre part à obtenir le ralliement d'un grand nombre d'émirs par une attitude très conciliante à leur égard. En outre, la stature politique incontestable qu'il avait acquise depuis son dernier passage dans la région, en 1176, et le crédit dont il avait bénéficié jusqu'alors de la part du calife, le désignaient, parmi tous les princes et gouverneurs de la région, comme le seul capable de redonner une cohésion aux territoires jadis contrôlés par Nûr al-Dîn. La prise d'Alep fut d'ailleurs durement ressentie par les Francs qui ne s'y trompèrent pas : « Dès le début, il fut clair pour les chrétiens que si Saladin parvenait à joindre Alep à ses domaines, notre pays serait entouré par ses forces et sa puissance, comme en état de siège [36] » écrivait Guillaume de Tyr.

Cependant, le contrôle exercé par Saladin sur les territoires situés à l'est de l'Euphrate restait fragile, comme allait le montrer la suite des événements. Après avoir remis Alep à son jeune fils al-Zâhir, alors âgé de onze ans, et confié la régence à l'un de ses émirs, Saladin regagna Damas au début de l'année 1184. Une ambassade des émirs de Jazîrat Ibn ʿUmar et d'Irbil, deux villes situées l'une au nord et l'autre à l'est de Mossoul, vint lui demander son appui contre le prince zenguide de Mossoul qui, de son côté, lui envoya aussi un messager. Saladin ne fut sans doute pas

mécontent du rôle d'arbitre qu'on lui faisait à nouveau jouer. Il promit son soutien aux émirs tout en ménageant les envoyés de Mossoul. Son secrétaire ʿImâd al-Dîn lui suggéra de proposer à la délégation de Mossoul de laisser les deux émirs choisir librement l'autorité dont ils souhaitaient relever, mais celle-ci persista à réclamer l'autorité pleine et entière sur les deux villes. Les ambassadeurs finirent par quitter Damas, le 22 mars 1184, sans avoir trouvé de solution et Mossoul se tourna alors vers l'est pour demander l'aide de Pahlawân Muhammad, puissant atabeg et vrai maître de l'empire seljoukide d'Orient, et de son frère Qizil Arslân. Ce dernier envoya une troupe de trois mille cavaliers très indisciplinés qui pillèrent tout sur leur passage et que l'émir d'Irbil n'eut aucun mal à éliminer[37]. Saladin comprit le parti qu'il pourrait tirer de ces divisions et de la faiblesse de Mossoul. Après avoir mené un raid contre les Francs de Kérak (été 1184) et montré ainsi sa volonté de ne pas abandonner le jihad, il se prépara à une nouvelle expédition vers l'est et demanda à son frère al-ʿÂdil, à qui il venait de remettre le gouvernement d'Alep, de se joindre à lui avec ses troupes.

Saladin traversa l'Euphrate, en avril 1185, pour se diriger vers Mossoul. C'est à ce moment, sans doute, que ʿIzz al-Dîn lui envoya pour l'amadouer une ambassade conduite par la fille de Nûr al-Dîn, sans grand résultat toutefois. Saladin commençait déjà à distribuer les territoires de Mossoul à ses émirs quand il apprit, le 21 juillet, la mort du maître d'Akhlât, ville située sur la rive occidentale du lac de Van. Les notables de cette ville tentés, semble-t-il, de jouer de la rivalité entre Saladin et Pahlawân pour garder leur autonomie, sollicitèrent la protection de Saladin[38]. Celui-ci décida qu'il était plus urgent d'intervenir dans le nord que d'assiéger Mossoul. Il envoya donc des troupes en direction du lac de Van,

tout en écrivant au calife pour lui demander l'investiture sur ces nouveaux territoires. Lui-même se dirigea vers Mayyâfâriqîn où, à la fin du mois d'août, il conclut un arrangement avec la veuve de l'émir artukide Qutb al-Dîn, mort à l'automne 1184, et avec l'émir chargé de défendre la ville. Mais cette diversion par Mayyâfâriqîn laissa le temps à Pahlawân d'arriver à Akhlât, ce qui dissuada Saladin d'intervenir et l'incita à revenir vers Mossoul où il parvint au mois de novembre 1185. Même si Saladin apparaissait en position de force, neuf mois de campagne avaient épuisé son armée et lui-même tomba malade dans le courant du mois de décembre. Il se résolut donc à accepter les offres de négociations du maître de Mossoul. Après avoir obtenu que la frappe de la monnaie et la *khutba* se fissent en son nom, il quitta la région, fin décembre, pour se rendre à Harrân.

Cette longue expédition de Saladin montre bien la complexité de la situation en Haute-Mésopotamie, où chacun essayait de jouer des divisions de ses adversaires pour se maintenir au pouvoir. La soumission à Saladin des émirs artukides et zenguides ne lui était jamais acquise définitivement. Elle leur servait souvent d'arme contre un adversaire et pouvait être abandonnée du jour au lendemain si la menace disparaissait ou si, à leur mort, leur successeur décidait d'adopter une attitude moins docile. Ces événements témoignent aussi de l'énergie considérable déployée par Saladin pour contrôler la Haute-Mésopotamie. Certes, comme il le disait lui-même, la domination de cette région devait lui permettre d'obtenir des renforts pour son jihad contre les Francs, mais était-il nécessaire pour cela d'étendre son pouvoir jusque dans des régions aussi lointaines ? Il est permis d'en douter et de penser que Saladin, emporté par ses nombreux succès, se laissa entraîner

dans cette quête de puissance beaucoup plus loin qu'il ne l'avait initialement envisagé.

À Harrân, sa maladie s'aggrava au point que la rumeur de sa mort commençait déjà à circuler et l'on fit venir d'urgence des médecins de Syrie. Dans ses lettres, al-Fâdil, resté à Damas, demandait qu'on le transportât le plus vite possible à Alep, pour lui donner de meilleurs soins que sous une tente. Il insistait aussi sur le danger qu'il y aurait à le laisser à Harrân après la dispersion de ses troupes, à cause notamment de la menace turcomane sur laquelle nous reviendrons[39]. Les nouvelles de Saladin qui lui parvenaient soufflaient le chaud et le froid. En février 1186, une lettre de ʿImâd al-Dîn lui annonça l'amélioration de la santé de Saladin bientôt suivie d'une autre lui apprenant sa rechute. Tandis qu'al-Fâdil se morfondait ainsi à Damas, retenu par ses responsabilités gouvernementales et par la multiplication des attaques turcomanes qui rendaient les routes très dangereuses, al-ʿÂdil arriva d'Alep au chevet de son frère. L'un des fils aînés de Saladin, al-ʿAzîz, alors âgé de treize ans, y était déjà et fut bientôt rejoint par ses deux demi-frères Tûrânshâh et Malikshâh, âgés de quatre et trois ans, accompagnés de leur mère, sans doute la favorite du moment. L'état de santé de Saladin semblait si désespéré qu'il décida du partage de ses territoires entre ses fils et nomma al-ʿÂdil régent.

Le sultan, pourtant, se remit progressivement et, le 4 mars, il put même recevoir une ambassade de Mossoul venue négocier un traité de paix[40]. Les deux parties avaient, en effet, intérêt à mettre un terme définitif aux hostilités : les Zenguides n'avaient pas obtenu l'appui qu'ils espéraient du calife, et Saladin très affaibli n'était plus en mesure d'assiéger Mossoul. Les termes de cet accord furent rapportés dans plusieurs lettres envoyées par l'entourage de

Saladin à des membres de sa famille : ʿIzz al-Dîn confirmait son engagement à reconnaître la suzeraineté de Saladin dans la *khutba* et sur la monnaie et promettait de lui envoyer, si nécessaire, des troupes qu'il commanderait personnellement. Chacun reconnut à l'autre sa souveraineté sur différents territoires[41], puis, selon son habitude, Saladin fit de nombreux cadeaux à la famille du prince de Mossoul.

Saladin rentra à Damas en avril 1186. L'accord qu'il venait de conclure avec les Zenguides, la mort de Pahlawân en mars 1186 et les difficultés de succession que connurent les Seljoukides lui permettaient d'être tranquille sur le front oriental. Ce fut là sa dernière campagne à l'est de l'Euphrate car il allait désormais consacrer tous ses efforts au jihad. Depuis sa prise de pouvoir, en 1174, il avait passé deux fois plus de temps à combattre les musulmans qu'à lutter contre les Francs. Il justifia à maintes reprises sa politique en disant qu'aucun jihad victorieux n'était possible sans l'unification du monde musulman qu'il était le seul à pouvoir conduire[42]. Ses véritables motivations étaient sans doute plus complexes, mais force est de constater la cohérence de ses arguments et même si cette guerre lui coûta très cher – les ressources de l'Égypte n'y suffisaient plus –, la suite des événements allait montrer le besoin réel qu'il avait des armées de l'est pour lutter efficacement contre les Francs.

Souverain du Yémen et conquérant de l'Afrique du Nord

Les raisons politiques, économiques et religieuses qui poussèrent Saladin à conquérir le Yémen en 1174 furent

diverses, nous l'avons vu : désir de contrôler la route commerciale et les richesses d'Aden, ambitions personnelles de Tûrânshâh, nécessité d'assurer une base de repli en cas de problèmes avec Nûr al-Dîn, volonté de supprimer les derniers foyers ismaïliens de la région et d'imposer la *khutba* sunnite. Le Yémen, toutefois, continua d'être, sous le règne de Saladin, une région instable et mal contrôlée, en particulier quand un gouverneur devenu puissant cherchait à s'affranchir du pouvoir central.

Une fois la conquête effectuée, Saladin attendait du Yémen des revenus qui ne furent jamais à la hauteur de ses espoirs. Lorsque Tûrânshâh quitta le Yémen, en 1176, pour venir rejoindre son frère en Syrie, il fut accompagné de Majd al-Dîn Ibn Munqidh qui avait exercé les fonctions de gouverneur de Zabîd. Ce dernier fut accusé, quelques années plus tard, d'avoir détourné les revenus de la ville. Arrêté en 1181, au Caire, il fut relâché contre le paiement de plus de quatre-vingt mille dinars, signe de l'importance des revenus attendus pour cette seule région.

En quittant le pays, Tûrânshâh y avait nommé des gouverneurs dont la contribution financière resta, cependant, bien modeste. Saladin se plaignit un jour à son frère al-ʿÂdil d'avoir conquis le Yémen à grands frais sans rien recevoir en retour. Al-Fâdil dans une lettre au gouverneur d'Aden demanda aussi des comptes. Mais les subsides eurent d'autant plus de mal à arriver que, sur place, le nouveau gouverneur de Zabîd, Hittân Ibn Munqidh, frère de Majd al-Dîn, était entré en conflit avec l'émir ʿUthmân al-Zinjârî. Celui-ci, chargé par Saladin d'arrêter Hittân, se révéla être un tyran sanguinaire et ses troupes furent battues alors qu'il tentait de s'emparer de Zabîd. Hittân offrit sa soumission à Saladin et promit d'envoyer dix mille dinars et du ravitaillement pour l'armée égyptienne[43]. Saladin, toutefois, préféra envoyer à Zabîd, pour

remettre de l'ordre dans les affaires militaires et financières, un ancien gouverneur du Caire qui partit à la tête de cinq cents hommes. En avril 1183, Saladin, qui se trouvait alors devant Âmid, lui écrivit pour lui demander de l'argent : « Le Yémen est un trésor et nous ne lui connaissons pas de meilleur gardien que toi », disait-il [44]. Mais quelques semaines plus tard le gouverneur mourut et fut remplacé par le propre frère de Saladin, Tughtegin. Ce dernier mit la main à Zabîd sur des biens dont la valeur, dit-on, était supérieure à un million de dinars [45]. Hittân et al-Zinjârî tentèrent de fuir avec tous leurs biens, mais ils furent rattrapés et leurs richesses confisquées. Celles de Hittân furent estimées elles aussi à un million de dinars. Le montant de ces sommes d'argent, même s'il est exagéré, témoigne de la prospérité commerciale de cette région et des revenus qu'on espérait en tirer, malgré un contexte politique et militaire pour le moins agité [46].

Tughtegin réussit à devenir un puissant monarque au Yémen tout en restant fidèle à Saladin, comme l'indiquent les monnaies qu'il fit frapper au nom de son frère et du calife al-Nâsir [47]. Il survécut quelques années à Saladin et à sa mort, en 1197, son fils al-Muʿizz Ismâʿîl lui succéda. Celui-ci fut pris d'une ambition démesurée, alla jusqu'à revendiquer le califat et adopta le nom de règne d'al-Hâdî (le Guide) [48] en prétendant que les Ayyoubides descendaient des Omeyyades [49]. Son entreprise, toutefois, avorta rapidement et lui-même mourut assassiné au printemps 1202. L'expansion ayyoubide au Yémen et plus largement dans la péninsule Arabique ne donna pas à Saladin les moyens en hommes et en argent qu'il avait espérés, même si les relations économiques entre les deux rives de la mer Rouge continuèrent à se développer pour le plus grand profit de quelques localités de Haute-Égypte [50]. Cette politique victorieuse au Yémen permit néanmoins à sa

propagande de mettre en valeur sa figure de sultan conquérant, protecteur des lieux saints, combattant du chiisme et serviteur du califat abbasside. Une image que son expansion en Cyrénaïque et en Tripolitaine allait, elle aussi, contribuer à renforcer.

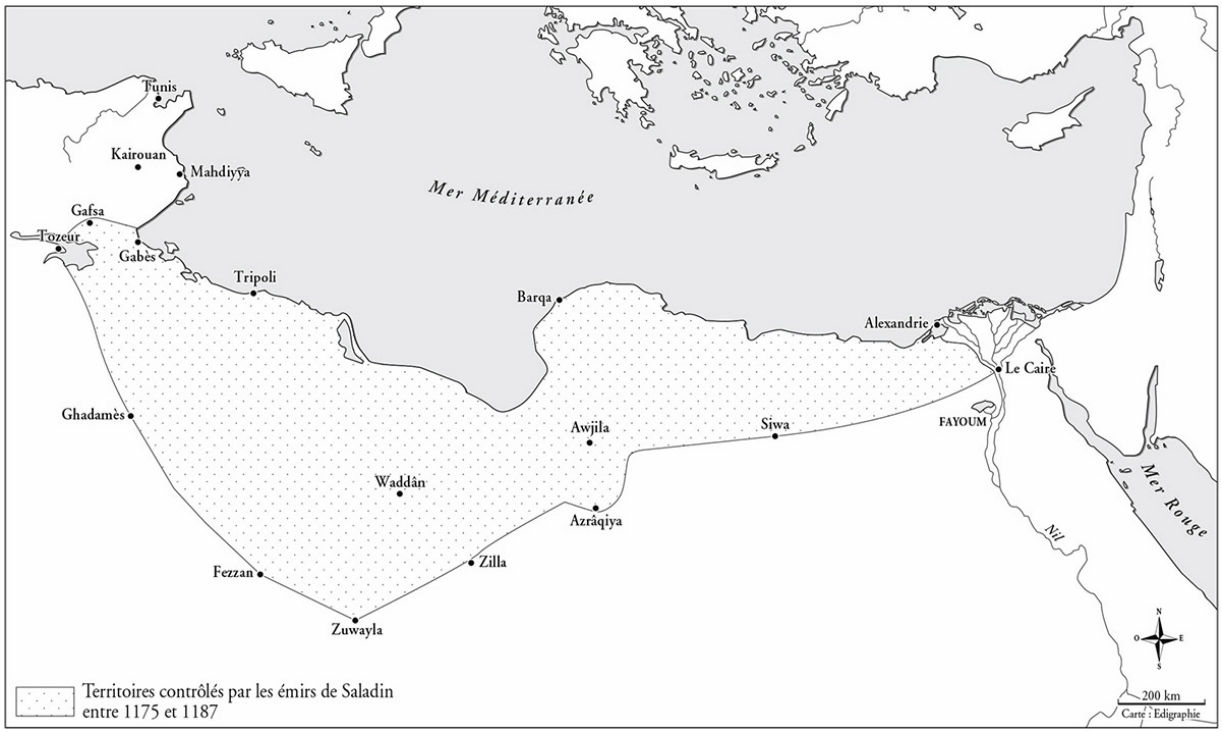
La région située entre Alexandrie et Tripoli, appelée pays de Barqa par les auteurs médiévaux, était, au XII^e^ siècle, une zone tampon entre l'Égypte et l'empire des Almohades, contrôlée par les tribus arabes et berbères qui vivaient sur son sol [51]. Sa conquête par Saladin s'inscrit dans le cadre d'une politique d'expansion générale puisqu'elle fut la première d'une série d'expéditions dirigées l'année suivante vers la Nubie et quelque temps plus tard vers le Yémen. La décision d'envoyer des troupes à l'ouest de l'Égypte fut prise par Saladin dès le printemps 1172, et l'entreprise fut confiée à son neveu Taqî al-Dîn qui lui-même chargea l'un de ses mamelouks d'origine arménienne, Qarâqûsh al-Armanî, de diriger l'expédition. Comme le Yémen, l'Afrique du Nord pouvait représenter un éventuel refuge pour la famille ayyoubide dans le contexte des tensions qui opposaient, à cette époque, Nûr al-Dîn à Saladin. Cette fonction de territoire refuge resurgit d'ailleurs un peu plus tard, en 1186, lorsque Qarâqûsh proposa à Taqî al-Dîn, récemment révoqué de sa charge de gouverneur d'Égypte, de venir prendre possession du pays de Barqa. En outre, même si Qarâqûsh ne prit pas lui-même l'initiative de la conquête et semble être resté fidèle à la famille ayyoubide jusqu'en 1190, ses ambitions personnelles ont sans doute joué un rôle important, car très vite il acquit une grande autonomie dans cette région.

Certaines sources évoquent aussi des raisons économiques. Saladin était en quête d'argent pour reconstituer l'armée égyptienne, fortifier les villes, construire des madrasas et

compenser la suppression des taxes illégales en Égypte. On lui fit valoir que le pays de Barqa pourrait lui fournir les richesses dont il avait besoin et qu'en outre il serait facile à conquérir. Des recherches récentes ont, en effet, montré que l'Afrique du Nord n'avait pas été aussi dévastée qu'on l'avait pensé par l'invasion des tribus arabes – les Banû Hilâl – du milieu du XI^e^ siècle[52]. Si des villes comme Kairouan, dont le déclin avait commencé avant même l'arrivée des Hilaliens, mirent beaucoup de temps à se relever de leurs ruines, d'autres régions comme la Tripolitaine furent beaucoup moins touchées. Au milieu du XII^e^ siècle, en tout cas, le géographe al-Idrîsî témoigne de la prospérité de Tripoli, évoquant ses marchés très fréquentés et son territoire riche en céréales. La ville d'Awjila, au sud de Barqa, était très commerçante et les oasis de Waddân et de Zuwayla étaient entourées de dattiers et de champs cultivés. Zuwayla était un important carrefour commercial où le cuivre et le fer venus du nord croisaient l'or et les pierres précieuses en provenance du Soudan tandis que sur la côte, à l'ouest de Tripoli, Gabès était le lieu où de nombreux marchands occidentaux venaient échanger leurs marchandises[53]. C'est donc plutôt l'image d'une région aux oasis fertiles, aux marchés prospères, traversée de routes reliant la Méditerranée au cœur de l'Afrique, qui se dégage des descriptions parvenues jusqu'à nous et l'on comprend mieux que Saladin se soit laissé tenter par elle. La campagne de Qarâqûsh contre les tribus fut d'ailleurs justifiée par le fait qu'il fallait assurer sur les routes une sécurité mise en péril par leurs nombreux brigandages, et par la nécessité de prélever la dîme (*zakât*) sur leurs troupeaux[54].

Qarâqûsh mena une première expédition de reconnaissance en 1173 au cours de laquelle il parvint jusqu'à Tripoli et fit même une incursion sur le territoire de Tunis avant de rentrer en Égypte. Il

repartit deux ans plus tard et, cette fois, il s'empara d'Awjila et d'al-Azrâqiya. Il laissa un lieutenant dans la région avant de rentrer au Caire avec ses compagnons qui – dit-on – avaient le mal du pays. Dans la lettre qu'il écrivit au calife en 1175, Saladin affirme contrôler non seulement la ville de Barqa, mais aussi les villes tunisiennes de Gafsa et Tozeur enlevées aux Almohades où d'après lui la *khutba* se faisait déjà au nom du calife abbasside [55].



La Cyrénaïque et la Tripolitaine sous le règne de Saladin

La nouvelle expédition que Qarâqûsh organisa, en 1176, commença sous de mauvais augures, puisqu'il fut arrêté au Fayoum, avant même son départ, pour des raisons mal élucidées, et emprisonné au Caire sur ordre d'al-ʿÂdil, alors gouverneur d'Égypte. Mais en 1179, Qarâqûsh retourna à Awjila sans difficulté

et s'en servit comme base de départ pour de nouvelles conquêtes vers l'ouest. Avec l'aide d'un autre émir de Taqî al-Dîn, arrivé dans la région quelque temps auparavant avec l'espoir d'y faire lui aussi des conquêtes, il s'empara de Ghadamès, prit Tripoli, puis, au début des années 1180, étendit sa domination jusqu'au sud de la Tunisie actuelle et fit de Gabès sa capitale[56]. En 1185, l'arrivée des Banû Ghâniya, famille de Berbères apparentés aux Almoravides dont ils tentaient de restaurer le pouvoir, ne fit que confirmer l'emprise de Qarâqûsh sur la région. Les Banû Ghâniya sollicitèrent l'aide du calife abbasside de Bagdad en échange de la reconnaissance de son autorité et celui-ci demanda à Saladin de leur fournir le soutien dont ils avaient besoin pour imposer la suzeraineté abbasside en Afrique du Nord. La jonction de leurs forces et de celles de Qarâqûsh aboutit dans les années 1185-1186 à la domination de la majeure partie de la région où seules Tunis et Mahdiyya résistaient encore.

Saladin ne tira aucun profit direct de ces conquêtes. Les tributs versés par les nombreuses places conquises et les richesses saisies ne parvinrent jamais dans ses caisses et furent dépensées sur place ou accaparées par les émirs de Taqî al-Dîn qui se succédèrent dans la région[57]. Les profits qu'il y avait à tirer de ces conquêtes devaient être importants car dès 1179 de graves dissensions apparurent entre eux et chacun tenta de se rallier les troupes de l'autre pour accroître son territoire. De leur coté, les tribus arabes de la région, elles-mêmes divisées, prêtèrent leur secours tantôt à l'un et tantôt à l'autre. De cette lutte fratricide, qui dura plusieurs années et affaiblit les troupes envoyées par Saladin en Afrique du Nord, aucun émir ne sortit réellement vainqueur, car la réaction almohade ne se fit pas attendre. Dès 1187, le souverain almohade Abû Yûsuf Yaʿqûb al-Mansûr prit lui-même la direction des

opérations et reprit le contrôle de Gabès et de Gafsa au début de l'année 1188.

Saladin s'intéressait-il encore à la conquête de l'Afrique du Nord dont il s'était vanté, en 1175, dans sa lettre au calife ? En 1189, le contexte avait beaucoup changé et ses priorités étaient ailleurs, en Syrie-Palestine en particulier, où, pour faire face à la menace de la troisième croisade, il appela à son secours le souverain almohade. Défait par les Almohades et privé du soutien égyptien, Qarâqûsh n'avait plus d'autre choix que d'abandonner l'alliance avec les Banû Ghâniya et se soumettre à l'Almohade, ce qu'il fit à Tunis. Dans la lettre que Saladin envoya à Abû Yûsuf Yaʿqûb al-Mansûr, en 1190, Qarâqûsh et ses compagnons sont sévèrement désavoués pour leurs pillages et leurs violences :

> Si l'on interroge l'ambassadeur sur les mamelouks Yûzâbâ et Qarâqûsh, et si l'on rappelle ce qu'ils ont fait aux confins du Maghreb avec la racaille qui les accompagnait, gens dont n'avaient point voulu les forces combattantes, qu'il fasse bien connaître que ces mamelouks et leurs compagnons n'étaient ni des mamelouks d'importance, ni des émirs, ni de ceux qui ont rang parmi les gardes du prince (*tawâshiya*), ni parmi ses officiers. L'un et l'autre, après avoir manqué leur carrière, se sont fait suivre de vauriens de leur espèce. Il y a toujours dans les armées nombreuses, qui traînent derrière elles de grandes foules, des éléments flottants qui sans cesse en sortent tandis que d'autres y entrent, sans que d'ailleurs on s'aperçoive pour cela qu'elles s'accroissent ou qu'elles diminuent [58].

Faut-il pour autant parler de cynisme de Saladin qui aurait sacrifié un fidèle lieutenant pour obtenir le soutien armé des Almohades ? Sans doute ne connaîtra-t-on jamais ses motivations réelles. Il avait certes tout intérêt à condamner les pillages des armées turques pour obtenir l'aide qu'il réclamait, mais il est également évident qu'une fois en Afrique du Nord, ses émirs agissaient en son nom comme bon leur semblait, mus par leur seul intérêt, avec des méthodes qui n'étaient pas les siennes et des résultats dont il ne tirait aucun profit. Dès 1186, Saladin en était

conscient, lorsque apprenant que Taqî al-Dîn préparait une nouvelle expédition vers l'Afrique du Nord, il s'écria :

> Si la conquête du Maghreb est importante, celle de Jérusalem est plus importante encore. [...] Si Taqî al-Dîn emmène avec lui nos vétérans, je devrai passer ma vie à rassembler des hommes, alors que si nous faisons la conquête de Jérusalem et de la côte, d'abord, alors nous pourrons attaquer ces provinces [59].

Qarâqûsh et les autres mamelouks furent donc abandonnés à leur sort et l'Afrique du Nord échappa définitivement au pouvoir de Saladin.

7
La caution du calife

Dès la mort de Nûr al-Dîn, Saladin s'efforça par tous les moyens d'obtenir la reconnaissance du calife abbasside de Bagdad, une caution qui lui était indispensable car s'il détenait un pouvoir de fait, il lui manquait encore l'« autorité » (l'*auctoritas* des textes médiévaux latins), c'est-à-dire le droit de diriger et de commander que seul le calife, représentant l'autorité divine sur terre, pouvait lui conférer. Tout au long de son règne, Saladin écrivit régulièrement au calife pour l'informer de ses actions, de ses besoins, de ses victoires. Dans toutes ses lettres il tenta de se justifier et de prouver qu'il était le seul capable de répondre à ses attentes. Sincère ou pas, la question est secondaire. De toute façon il n'avait guère le choix : il lui fallait être investi par le calife pour être reconnu comme successeur légitime de Nûr al-Dîn, faire taire ses détracteurs et unifier le Proche-Orient musulman sous son autorité. Ce qui compte, c'est de déterminer sur quels arguments il appuya ses revendications et par quelles voies il parvint à ses fins.

Au cours de son règne, Saladin eut affaire à deux califes aux personnalités très différentes. Autant al-Mustadî' (1170-1180) ne joua qu'un rôle effacé en Irak, autant al-Nâsir li-Dîn Allâh (1180-

1225) allait redonner au califat de Bagdad un pouvoir et un lustre qu'il avait perdus depuis longtemps. Le paysage politique du Proche-Orient lui-même évolua beaucoup d'un règne à l'autre. Jusque vers 1180, Saladin, occupé à imposer son autorité en Égypte et en Syrie, n'avait pas encore les moyens d'intervenir directement en Irak et le calife n'avait aucune raison de se sentir menacé. L'expédition de 1182, au cours de laquelle Saladin annexa la plupart des villes de Haute-Mésopotamie changea évidemment la donne. Rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce que l'attitude des deux califes à son égard ait été très différente. Alors qu'al-Mustadî' eut plutôt tendance à lui donner satisfaction, al-Nâsir li-Dîn Allâh lui témoigna souvent de la méfiance et ne lui fournit jamais le soutien qu'il attendait.

Les fondements de la légitimité

En 1175, les tout premiers arguments avancés par Saladin pour justifier auprès du calife ses droits à succéder à Nûr al-Dîn furent religieux : la défense de l'orthodoxie sunnite, la lutte contre le chiisme et l'action en faveur du califat abbasside de Bagdad. Il commença par rappeler que c'était lui qui avait mis fin à la dynastie ismaïlienne d'Égypte et « rendu à l'Islam ses enfants fugitifs » même si d'autres avaient cherché à s'en attribuer le mérite :

> Nous avons allumé le feu de nos mains, et d'autres ont profité de sa clarté,
> Nous avons fait jaillir l'eau par nos mains, et d'autres s'en sont abreuvés,
> Nous avons exposé nos poitrines aux flèches et d'autres en ont endossé l'image,
> Nous avons fait face aux sabres et d'autres ont aspiré aux premiers honneurs,
> Nul doute que nous réclamions notre dû au nom de la justice qui restitue ce qui a été arraché par la force [60].

Saladin pensait-il à Nûr al-Dîn et à sa descendance en écrivant ces lignes ? Il en appelait en tout cas à la justice du calife à qui il demandait une juste rétribution de ses efforts, tant il lui avait fallu d'hommes, d'argent et d'énergie pour venir à bout des ennemis de l'Islam, cette coalition d'hérétiques, d'infidèles, de *dhimmî*s irrespectueux de la loi musulmane, et d'esclaves africains. La conquête de l'Égypte était donc présentée par Saladin comme une entreprise qui avait permis le rétablissement de la juste loi religieuse. Une religion menacée par les Francs jusque dans ses lieux les plus sacrés, La Mecque et Médine, mais que Saladin avait su protéger en reprenant Ayla et en interdisant aux Francs l'accès à la mer Rouge. De même, la conquête du Yémen fut une guerre contre « l'égaré, l'hérétique, l'innovateur rebelle qui y a laissé des traces et s'est vengé de l'islam [...] qui professa l'innovation, appela les gens à la tombe de son père à laquelle il donna le nom de Kaaba, qui extorquait et dilapidait les biens garantis des sujets, rendait licite l'intimité des corps défendus [...] ». Cette volonté d'œuvrer en faveur de l'orthodoxie, Saladin la soulignait jusque dans son effort de conquête de la Syrie où, disait-il, « nous avons redressé les fausses croyances, le désordre des affaires, les opinions corrompues, la jalousie des émirs, les empiètements des ambitieux et les esprits égarés ». Quant aux récentes expéditions en Afrique du Nord, elles n'avaient eu d'autre but, selon lui, que de freiner l'expansion almohade et d'imposer la *khutba* au nom du calife abbasside :

> Le bruit s'était répandu que les Banû ʿAbd al-Mu'min [Almohades] était tout-puissants, leur royaume prospère, leur armée toujours victorieuse et leur autorité hors de toute atteinte. Nous avons pris possession, grâce à Dieu, des territoires qui avoisinent nos États respectifs et s'étendent sur une distance de plus d'un mois de marche. Nous y avons envoyé une armée après l'autre et remporté victoire après victoire. [...] Dans toutes ces régions, la *khutba* se fait au nom de notre Maître l'imâm al-Mustadî' bi-Amr Allâh, Émir des croyants – que la paix de Dieu soit sur lui – une situation que l'Islam n'avait encore

jamais connue, et c'est sous ses insignes et son drapeau victorieux qu'on y exécute les jugements.

Toutes les victoires passées et futures étaient ainsi présentées comme des conquêtes accordées par Dieu à la dynastie abbasside par l'intermédiaire des armées de Saladin. Mais dans la plupart de ses autres lettres adressées au calife, Saladin insistait aussi sur la nécessaire unification musulmane, indispensable au jihad contre les infidèles, qu'il affirmait être le seul à pouvoir diriger. À l'époque où il ne dominait encore qu'une partie de la Syrie, il fit valoir l'impossibilité dans laquelle il se trouvait de faire venir des troupes égyptiennes pour combattre les Francs en Syrie-Palestine sans priver l'Égypte de défense et la mettre en danger. Un argument qui lui servit aussi à démontrer que seule l'unité syrienne permettrait de vaincre l'ennemi [61].

Entre 1180 et 1186, toutes ses entreprises en Jéziré furent donc justifiées par le besoin de renforcer son armée pour lutter contre les Francs tandis que, sur le terrain, il fit effectivement promettre aux gouverneurs des villes conquises de lui envoyer des troupes au service du jihad. Au calife il demanda sans cesse la reconnaissance de son pouvoir sur la région et s'il se félicita de l'avoir obtenue pour Âmid, il regretta de n'avoir pas reçu de même « la clé de Mossoul » [62]. Pour arriver à ses fins, tous les arguments furent bons, y compris les plus irréalistes tel l'engagement auprès du calife à se battre non seulement pour la conquête de Jérusalem, mais aussi pour celle de Constantinople, du royaume chrétien de Géorgie et des territoires almohades en Afrique du Nord :

Votre serviteur espère que Mossoul sera la voie d'accès à Jérusalem et à son littoral, à Constantinople siège de l'infidélité, malgré la distance qui nous en sépare, et au pays des Géorgiens, car si tous ceux-ci avaient pour voisin l'Islam [véritable] leur territoire deviendrait accessible ; et de même pour les terres des descendants de ʿAbd al-Mu'min [Almohades] car une épée qui leur apporterait de l'eau permettrait d'éteindre le feu qui

> les consume. Ainsi s'élèverait la haute parole de Dieu, l'autorité abbasside remplirait le monde, les églises redeviendraient des mosquées, les autels asservis redeviendraient des lieux de dévotion, les croix élevées ne seraient plus que du bois dans les brasiers et les crécelles au son hennissant seraient désormais muettes dans les sanctuaires [63].

Il serait vain, cependant, de rechercher derrière cette rhétorique au ton grandiloquent une réelle ambition d'étendre l'empire de la mer Caspienne à l'Atlantique ou encore le désir d'effacer toute trace du christianisme. Les actions de Saladin sur le terrain, ses priorités affichées – réunifier le Proche-Orient musulman et chasser les Francs –, les mesures qu'il prit pour permettre aux non-musulmans de ses territoires de vivre en paix, en sont la preuve. En fait, sous la plume de son secrétaire al-Fâdil, il faut simplement lire la volonté d'obtenir coûte que coûte la caution du calife en mettant l'accent sur son désir d'unifier le monde musulman pour mieux combattre les États chrétiens et défendre le califat abbasside. L'idée d'unification musulmane comme condition du succès du jihad était en elle-même réaliste et ne relevait sûrement pas de la simple propagande. C'est elle qui, en tout état de cause, permit à Saladin de justifier ses expéditions en Irak par des arguments exclusivement religieux qui pourraient se résumer dans cette phrase : « Mener le jihad sur le chemin de Dieu, supprimer les torts causés à la dévotion de Dieu et obéir au calife de Dieu [64]. »

Le portrait qu'il traçait de ses adversaires permettait, *a contrario*, de mettre en valeur ses propres qualités. Quand lui se proclamait combattant du jihad, défenseur de la juste religion et du calife de Bagdad, les Zenguides étaient accusés de soutenir les hérétiques, de pactiser avec les infidèles et les ennemis des Abbassides. Al-Sâlih, héritier de Nûr al-Dîn, fut le seul à être épargné par Saladin qui voulut toujours se présenter comme un fidèle serviteur de son maître. Ce sont alors sa jeunesse et son

inexpérience qui sont soulignées et l'exposent à n'être qu'un jouet aux mains d'émirs sans scrupules. Partout en Syrie règnent la discorde et l'anarchie, les Francs menacent, les grands émirs de Nûr al-Dîn ont été écartés au profit de mamelouks incapables : « En un mot, la Syrie ne peut retrouver l'ordre avec son gouvernement actuel, et Jérusalem n'a aucun chef capable de la diriger et de la protéger. » Ce chef c'est lui, bien sûr, dont les succès militaires contre les Fatimides et contre les Francs lui valent d'être craint et respecté par tous, y compris par « le maître de Constantinople, le plus grand tyran et le plus infidèle des Goliath, souverain d'un empire qui dure depuis des siècles, chef d'une chrétienté qui reconnaît son pouvoir et s'est soumise à lui [65] ».

Contre les Zenguides de Mossoul, ses critiques se firent de plus en plus acerbes, entre sa prise de pouvoir et le début des années 1180. En 1182, dans la lettre qu'il adressa au calife, alors qu'il se trouvait dans la région de l'Euphrate, il les accusait d'avoir conclu une trêve de onze ans avec les Francs, d'avoir promis un tribut annuel de dix mille dinars, la reddition de plusieurs places fortes aux frontières du royaume de Jérusalem et la libération de tous les prisonniers francs, cela afin de pouvoir l'attaquer sur plusieurs fronts et l'empêcher de s'emparer de Mossoul. La meilleure preuve de leur perfidie n'était-elle pas que leurs émirs et leurs sujets sollicitaient sa protection contre ces gouvernants cupides, irrespectueux de la loi religieuse et de surcroît traîtres à la cause califale, ces hommes pour qui « la royauté est un héritage qu'ils prétendent tenir de leurs ancêtres et non de l'investiture donnée par le calife », et qui, de surcroît, correspondaient avec les ennemis de la cour abbasside ? Ailleurs, Saladin accusait très clairement les Zenguides de chercher à restaurer l'influence seljoukide elle-même affaiblie par les efforts qu'al-Nâsir déployait pour redorer le blason

califal. Une accusation non dénuée de fondement à laquelle le calife ne pouvait rester insensible. Mossoul avait en effet demandé – nous l'avons vu – l'aide de Pahlawân en 1184, même s'il est vrai que c'était davantage pour mater la révolte des émirs que pour s'opposer au calife [66].

Des espoirs déçus

Dans un premier temps, al-Mustadî' répondit assez favorablement à la demande de Saladin de le reconnaître comme légitime successeur de Nûr al-Dîn. Dès 1175, il lui envoya un diplôme d'investiture pour les territoires qu'il occupait déjà et pour ses conquêtes futures, à l'exception des territoires d'al-Sâlih. Le texte de ce diplôme nous est parvenu et mérite plus d'attention qu'il n'en a eu jusqu'ici, car il est d'une grande importance pour la suite de sa carrière. Il résume aussi très bien la conception qu'avait le calife du pouvoir de Saladin et les qualités qu'il reconnaissait en lui [67].

Dès les premières lignes, la titulature qui lui est accordée souligne le rang auquel le calife souhaite placer Saladin : « al-Malik al-Nâsir le très illustre, le grand seigneur, le savant, le juste, le combattant du jihad et le combattant aux frontières ». Le titre d'al-Malik al-Nâsir (le roi qui apporte son secours) était déjà celui qu'il avait reçu du calife fatimide al-ʿÂdid lorsqu'il avait accédé au vizirat. Sa confirmation par al-Mustadî' est donc une reconnaissance de son pouvoir sur l'Égypte. Le très illustre, le grand seigneur (*al-ajall al-sayyid al-kabîr*) étaient des titres portés en Syrie au XII^e^ siècle par les grands émirs et certains princes comme Nûr al-Dîn. Ce dernier était aussi très souvent qualifié de

savant et de juste (*al-ʿâlim, al-ʿâdil*) en référence à son action en faveur de la loi sunnite. De même, les épithètes d'*al-mujâhid* et d'*al-murâbit* (combattant pour le jihad et aux frontières), destinés à mettre en valeur son combat contre les Francs, occupaient une place importante dans son protocole. En attribuant tous ces titres à Saladin, le calife lui reconnaissait donc officiellement une grande partie de l'héritage moral et politique de Nûr al-Dîn.

De ce diplôme se dégage aussi la raison essentielle pour laquelle le calife accorde l'investiture à Saladin, c'est-à-dire ses victoires en Égypte et au Yémen qui ont permis la restauration de l'« orthodoxie » sunnite dans cette partie du monde. C'est pour le remercier d'avoir renforcé la dynastie abbasside, et à travers elle d'avoir servi Dieu, que le calife lui remet l'investiture sur l'Égypte, le Yémen et tous les territoires voisins à conquérir, ainsi que sur la Syrie à l'exception des territoires contrôlés par al-Sâlih dont l'autorité est légitime puisqu'il est le fils de Nûr al-Dîn qui a, lui aussi, fortement œuvré en faveur de l'Islam. Tout en rappelant fermement cette légitimité dynastique, Saladin est invité à prêter main forte à al-Sâlih et à rester modeste face à ses victoires. Dans l'au-delà sa véritable récompense sera celle de Dieu, tandis qu'ici-bas le calife le récompense déjà par son diplôme d'investiture et par les parures d'honneur qui l'accompagnent, tel ce collier que Saladin portera autour du cou en signe de leur alliance. Un privilège qui le met nettement au-dessus des autres mortels, dont il pourra se glorifier et célébrer chaque année l'anniversaire.

Le calife adresse aussi à Saladin une série d'injonctions de bon gouvernement, comme il était d'usage dans ce genre de diplôme. Il l'exhorte à respecter la justice, à supprimer les taxes illégales, à s'entourer de cadis et de gouverneurs à l'honnêteté irréprochable. Un bon souverain est celui qui sait gouverner sans violence,

maîtriser sa colère et donner ce qu'il a de meilleur. Généreux envers les pauvres, il doit s'acquitter de l'aumône légale et poursuivre le jihad majeur, c'est-à-dire celui qu'on se livre à soi-même en vue de lutter contre ses mauvais penchants[68]. Mais il lui faut aussi mener le jihad contre les infidèles et reconquérir leurs territoires, notamment Jérusalem. Pour cela, il doit fortifier les places frontières, en particulier celles du littoral, les plus exposées, les équiper de garnisons et d'une flotte capable de les défendre. Ainsi en lui conférant ce diplôme, le calife place Saladin très au-dessus de ses rivaux :

> Le noble *dîwân* te confère cette lettre pour te remercier. En mentionnant ton nom, il te place au-dessus de ses amis en disant : Tu es celui en qui on place une confiance sans borne et tu es pour la dynastie une flèche qui va droit au but, semblable à une flamme qui brille, un trésor impérissable quand les autres disparaissent. Qu'importe les absents si toi tu es présent pour la défendre.

La hiérarchie des pouvoirs (Dieu, Son Prophète et le calife) est soulignée et l'autorité de Saladin n'a d'existence que parce que le calife, maître sur terre, la lui délègue. On notera aussi dans ses recommandations l'importance accordée à la justice qui « équivaut à soixante ans de dévotion[69] », à la nécessité de s'entourer d'auxiliaires intègres et à la générosité du souverain envers les plus pauvres, autant de thèmes qui reviennent sans cesse dans la littérature sur le bon gouvernement des princes et qui sont aussi au cœur des éloges décernés à Saladin par ses panégyristes. Pour ce qui est du jihad, le calife demande désormais à Saladin d'engager non plus des opérations ponctuelles contre les Francs mais une vaste expédition de reconquête avec les moyens adéquats, même s'il ne lui promet pas autre chose que son appui moral. Ce diplôme conforta néanmoins très largement Saladin dans son action et il ne cessa de s'en réclamer, notamment en 1181, après la mort d'al-Sâlih, quand il estima que la restriction imposée par le calife en

faveur du fils de Nûr al-Dîn n'avait plus de raison d'être et qu'Alep devait alors lui revenir.

Durant les dernières années du règne d'al-Mustadî', Saladin continua d'entretenir d'assez bonnes relations avec lui. Il l'informa régulièrement de ses activités en insistant sur les difficultés qui étaient les siennes face à la trahison des Zenguides et à la menace des « infidèles », Arméniens, Siciliens ou Francs, tout en l'assurant des efforts qu'il déployait pour répondre à ses exigences en matière de justice, de sécurité des routes et des frontières, de fortifications, de restauration de la flotte et de l'armée. En 1179, il justifia dans une lettre au vizir du calife son expédition contre son émir révolté, Ibn al-Muqaddam de Baalbek, en accusant ce dernier de rechercher l'aide des Francs, et comme pour répondre aux injonctions du calife, qui l'exhortait quelques années plus tôt à régner sans violence, il ajoutait qu'il avait renoncé à s'emparer de la ville par la force afin d'opposer sa clémence à « la folie » de son émir. À la même époque, pour prouver sa détermination à combattre les Francs, Saladin demanda à l'ambassadeur du calife de l'accompagner dans une expédition contre eux et il tint al-Mustadî' régulièrement informé de toutes ses victoires, en particulier de celle qu'il remporta cette année-là à Bayt al-Ahzân. De son côté, en 1178, al-Mustadî' fit un geste de bonne volonté à l'égard de Saladin en acceptant de répondre à son intercession en faveur de son beau-frère, ʿIzz al-Dîn Aq-Burî, impliqué dans une révolte contre le calife et réfugié en Syrie depuis 1176. Il proposa même à Saladin une aide en hommes et en argent au cas où il engagerait une offensive contre les Francs [70].

La mort d'al-Mustadî' et l'accession au pouvoir de son fils al-Nâsir li-Dîn Allâh, alors âgé de vingt-deux ans, allait marquer un tournant important dans les relations avec Saladin en raison, d'une

part, de la personnalité du nouveau calife, mais aussi de la nouvelle politique d'expansion de Saladin en Jéziré[71]. Les tensions ne furent pourtant pas tout de suite perceptibles, comme en témoigne l'arrivée à Damas, en novembre-décembre 1180, d'une ambassade califale qui remit à Saladin un nouveau diplôme, une parure et des cadeaux d'honneur parmi lesquels un vêtement en satin noir aux larges manches brodées d'or, un turban et un *taylasân* noir et or, un collier orné de pierreries, un trône, un drapeau noir, des chevaux, du fil d'or et de nombreuses étoffes. Saladin s'en réjouit et parada à cheval dans Damas en fête, revêtu de ses tout nouveaux atours[72].

C'est en 1182 que les craintes califales commencèrent à se manifester, lorsque Saladin annexa la plupart des villes de Jéziré. S'il s'était emparé de Mossoul, à environ trois cent cinquante kilomètres de Bagdad, il se serait alors considérablement rapproché des terres du calife qui ne voyait pas d'un bon œil ses visées expansionnistes. Telle est certainement la raison pour laquelle al-Nâsir li-Dîn Allâh persista dans son refus de lui accorder l'investiture de Mossoul et tenta une médiation, à plusieurs reprises, entre 1182 et 1184. Celle-ci fut contrecarrée, cependant, par les tentatives de Mossoul de faire alliance avec ses propres ennemis, les Seljoukides d'Iran. En 1186, la reconnaissance du pouvoir de Saladin par l'émir de Mossoul, qui renonçait aussi aux territoires situés au sud du Petit Zâb, ne firent qu'accroître les inquiétudes du calife qui parvint toutefois à reprendre le contrôle de Takrît en 1189 et d'al-Hadîtha en 1190. En réalité, Saladin devait faire face, à cette époque, à d'importantes difficultés à cause de la troisième croisade et rien ne prouve que les craintes du calife aient été fondées. À partir de 1186, les priorités de Saladin étaient, nous le savons, en Syrie-Palestine où il avait déjà fort à faire

contre les Francs. On imagine mal comment il aurait pu, à partir de cette date, menacer également le calife sur ses terres.

Sans doute est-ce pour cela que Saladin ne comprit pas bien les inquiétudes d'al-Nâsir li-Dîn Allâh et semble avoir attribué ses réticences aux doutes qu'il aurait eus sur ses intentions de mener le jihad. D'où les nombreux passages de ses lettres évoquant ses exploits passés et affirmant sa volonté de combattre les Francs avec l'aide des troupes de Jéziré. Malgré les tensions qui marquèrent leurs relations dans les années suivantes, les missives de Saladin laissent penser qu'il continua d'espérer, au moins jusqu'en 1191, que le calife l'aiderait.

Une première crise opposa les deux hommes à la fin de l'année 1187. Saladin avait pris soin, comme à son habitude, d'informer le calife de ses victoires contre les Francs qui, disait-il, étaient destinées à renforcer l'autorité du calife abbasside et à accomplir le devoir imposé par Dieu. Mais il commit l'erreur d'envoyer à Bagdad, pour annoncer la prise de Jérusalem, un jeune soldat irakien, au lieu de dépêcher une personnalité reconnue et respectée. Le calife en prit fortement ombrage. Cette nouvelle, qui aurait dû réjouir tous les musulmans, arriva aussi à un moment où la propagande anti-Saladin à la cour de Bagdad prenait de l'ampleur. Depuis quelques années, plusieurs notables en dissidence avaient quitté Bagdad pour aller se réfugier en Syrie, ce qui avait encouragé les rumeurs sur les ambitions que l'on prêtait au souverain ayyoubide. Un écho de cette propagande hostile à Saladin est ainsi perceptible dans le récit du chrétien Bar Hebraeus qui explique que les relations avec le calife se détériorèrent parce que Saladin cessa de lui envoyer le tribut syrien et surtout parce que sous l'effet de la boisson, il disait à qui voulait l'entendre qu'il était prêt à supprimer la *khutba* abbasside pour rétablir celle des

Fatimides. Un propos caricatural, dénué de tout fondement, mais probablement significatif des rumeurs qui circulaient alors en Irak pour discréditer Saladin [73].

La réponse du calife – Saladin la reçut en décembre 1187 pendant qu'il assiégeait Tyr – fut donc beaucoup moins enthousiaste que prévu. Saladin se voyait reprocher d'usurper le titre d'al-Nâsir, d'accueillir les exilés d'Irak, d'intervenir aux frontières mêmes du territoire califal en correspondant avec les Turcomans et les Kurdes, tandis que son frère Tughtegin du Yémen était accusé de créer des troubles sur les lieux saints du Hijâz. ʿImâd al-Dîn, qui suivit de près cette affaire, puisque l'ambassadeur du calife n'était autre que son frère, et que lui-même fut chargé de répondre au calife, témoigne de l'émotion ressentie par Saladin à la lecture de ce message. Devant son secrétaire et l'ambassadeur du calife, il protesta de sa bonne foi, rappela toutes ses actions passées depuis la conquête de l'Égypte et du Yémen jusqu'à celle du littoral syrien et de Jérusalem, sans oublier son absolue soumission au calife ; il ajouta que si le calife préférait l'appeler Salâh al-Dîn plutôt qu'al-Nâsir, il en serait très honoré. D'autres témoignages, moins soucieux d'épargner l'image de Saladin, font état de propos beaucoup plus directs dans lesquels on devine aisément son amertume et sa colère. Le sultan aurait fait remarquer que le titre d'al-Nâsir lui avait été confirmé par le calife abbasside al-Mustadî', dès l'époque de Nûr al-Dîn, pour le remercier d'avoir mis fin à la dynastie fatimide ; lui-même avait dans son armée dix mille soldats turcomans et kurdes parmi lesquels beaucoup portaient le titre de Salâh al-Dîn, ce dont il ne prenait pas ombrage. Enfin, à propos de Jérusalem dont le calife affirmait qu'elle avait été conquise « sous ses étendards et avec son armée », Saladin se serait écrié : « Où sont donc ses étendards et son

armée ? Par Dieu, je ne l'ai conquise qu'avec mes propres étendards et mon armée[74] ! »

ʿImâd al-Dîn tenta d'arrondir les angles en imputant la rudesse des propos du calife aux maladresses du messager envoyé par Saladin, un homme d'armes indigne de cette mission, et à celles du secrétaire qui n'avait pas su énoncer la pensée du calife « dans une expression plus délicate, plus douce, plus correcte et plus convenable », ainsi qu'aux manigances des adversaires de Saladin à Bagdad. C'est lui qui rédigea la réponse au calife, dans laquelle Saladin, tout en démentant les accusations portées contre lui, l'assurait de son plus grand respect et de sa totale obéissance[75].

Peu de temps après, en février 1188, une nouvelle crise faillit brouiller à nouveau les deux hommes. Au cours du pèlerinage à La Mecque, un conflit opposa le chef du pèlerinage irakien à l'émir de Saladin, Ibn al-Muqaddam, chef du pèlerinage syro-mésopotamien, et lors de la rixe qui s'ensuivit, ce dernier perdit la vie. Les excuses du calife ne suffirent pas à effacer le malaise et le climat de suspicion qui en découlèrent. Quatre ans plus tard, quand Saladin envisagea d'effectuer son pèlerinage à La Mecque, plusieurs de ses conseillers l'en dissuadèrent, arguant que d'aucuns pourraient le soupçonner de vouloir venger la mort d'Ibn al-Muqaddam[76].

La correspondance entre Saladin et le calife n'en continua pas moins. Fin mars 1189, un ambassadeur arriva à Damas pour demander que le nom de l'héritier présomptif du calife fût désormais prononcé dans la *khutba* et inscrit sur les monnaies. Pour informer le calife de ses victoires récentes contre les Francs, Saladin envoya en retour son propre ambassadeur qui arriva à Bagdad avec, outre les cadeaux traditionnels, des chevaliers francs prisonniers[77].

Cependant, le 29 août 1189, commençait le siège d'Acre par les Francs, qui allait durer près de deux ans. L'optimisme musulman des premières semaines céda vite le pas à l'inquiétude. Une nouvelle ambassade fut envoyée au calife pour lui proposer d'échanger la province du Shahrazûr contre quelques troupes armées[78]. Comme elle ne revenait pas assez vite, Saladin dépêcha au mois d'octobre l'un de ses plus proches amis, le cadi Ibn Shaddâd, afin de demander aux émirs de la région et au calife un secours immédiat. Mais cette initiative brouilla les cartes plus qu'elle n'apporta de solution. Ibn Shaddâd revint bredouille et après que l'ambassadeur de Saladin eut repris une nouvelle fois le chemin de Bagdad, à la fin de l'année 1189, afin d'informer le calife de la mobilisation sans précédent des armées chrétiennes d'Occident, la réponse qui parvint à Saladin devant Acre au printemps 1190 fut, comme les autres, décevante : deux charges de naphte, quelques bois de lances de bonne qualité, cinq artificiers et une lettre de crédit l'autorisant à emprunter la somme de vingt mille dinars à des marchands sur le compte du calife, telle était la participation de celui-ci aux combats contre les Francs. Saladin confia sa déception à ses proches en faisant ironiquement remarquer qu'une telle somme couvrirait tout juste les dépenses d'une seule journée, soulignant le contraste avec le million de dinars que lui avait jadis envoyé le calife fatimide lors du siège de Damiette. C'est al-Fâdil qui résuma le mieux le ressentiment de Saladin et de son entourage : « La lettre de Bagdad est une lettre insipide, froide et sèche, il n'y a rien à en tirer, elle n'a ni tenant ni aboutissant. Alors que nous demandions de l'or en fusion nous avons été frappés avec du fer froid[79]. »

Saladin fit encore plusieurs tentatives. Au début de l'été 1190, il informa le calife des menaçantes rumeurs qui lui étaient parvenues

au sujet de la croisade allemande et tout au long de l'hiver 1190-1191, alors qu'il était confronté à des difficultés croissantes, il s'adressa à plusieurs reprises à al-Nâsir li-Dîn Allâh. « L'Islam demande votre aide comme un homme qui se noie crierait au secours ! » écrivait-il dans l'une de ses lettres. Et de rappeler que les Francs arrivaient par milliers de toutes les régions d'Occident. Dans ses lettres, Saladin se plaignait aussi de la longueur du siège d'Acre, de la lassitude de ses hommes et demandait qu'on lui envoyât de nouvelles troupes. Ses arguments étaient religieux mais aussi politiques. En Occident, disait-il, le pape ne ménageait pas ses efforts pour mobiliser les forces de la chrétienté afin de délivrer le tombeau du Christ. Le calife n'était-il pas le digne successeur du Prophète Muhammad ? Saladin lui rappelait que la communauté musulmane lui avait été confiée, ce qui signifiait aussi qu'il se devait de la défendre. Il affirmait que, pour sa part, il tiendrait bon afin d'empêcher quiconque de nuire aussi bien à la postérité du Prophète – c'est-à-dire au calife – qu'à la postérité d'Ayyûb – c'est-à-dire à lui-même –, un rapprochement qui ne fut peut-être pas du goût du calife [80].

Saladin continua d'écrire après la chute d'Acre, le 12 juillet 1191, pour expliquer sa tactique contre les Francs, faire part des pertes qu'il leur infligeait mais aussi de ses propres difficultés à se procurer des chevaux et des armes, du mauvais moral de son armée et de l'insuffisance des renforts qu'il recevait d'Irak [81]. Les préoccupations du calife, cependant, étaient ailleurs. Les lettres qu'il envoya à Saladin, à l'automne de cette même année, le montrent surtout soucieux de renforcer son pouvoir en Orient face au déclin des derniers Seljoukides. À Saladin, il exprimait essentiellement son mécontentement de voir son neveu Taqî al-Dîn, qui venait de recevoir une grande partie de la Haute-

Mésopotamie, mener une offensive contre Akhlât, au nord de ses territoires ; il exigeait aussi la remise en liberté du beau-frère du sultan seljoukide Toghril. Il demandait enfin qu'al-Fâdil lui soit envoyé pour régler cette affaire.

Saladin répondit avec ses arguments habituels : Taqî al-Dîn n'avait traversé l'Euphrate que pour rassembler des troupes pour le jihad. Saladin n'avait pas donné l'ordre d'attaquer Akhlât et avait demandé à Taqî al-Dîn de se retirer. Le Seljoukide n'avait été neutralisé que parce qu'il menait des raids et pillait les caravanes, mais en Syrie il recevrait des *iqtâ*ʿs afin de se joindre au jihad. Quant à al-Fâdil, Saladin exprimait son regret de ne pouvoir lui faire faire le voyage jusqu'à Bagdad étant donné son mauvais état de santé [82].

Ce dialogue de sourds se poursuivit tout au long de l'année 1192. En juillet, le calife fit incarcérer l'un de ses grands émirs, accusé de s'être adressé clandestinement à Saladin pour l'inciter à envoyer des troupes vers l'Irak. Au début du mois d'octobre, le lieutenant du vizirat envoya une ambassade à al-ʿÂdil pour l'inviter à jouer les intermédiaires afin d'ouvrir de nouvelles négociations entre Saladin et le calife. Toutefois, même si Saladin envoya une fois de plus son fidèle ambassadeur, Diyâ' al-Dîn, à Bagdad [83], aucun élément nouveau n'intervint avant sa mort le 4 mars 1193. Quelques mois plus tard, al-Afdal, qui avait succédé à son père à Damas, envoya Diyâ' al-Dîn en ambassade au calife avec l'équipement militaire de son père (sabre, casque, cottes de mailles et cheval) et divers cadeaux de prix au nombre desquels se trouvaient la relique de la Vraie Croix enlevée aux Francs, nombre d'étoffes précieuses et quatre jeunes filles esclaves dont la fille de Balian et la fille du seigneur de Jabala. La lettre qui fut envoyée au calife faisait un éloge appuyé des actions passées de Saladin et

affirmait la volonté d'al-Afdal de poursuivre son œuvre avec la reconnaissance et l'appui du calife[84].

Dans l'histoire de ses relations avec le califat, les résultats obtenus par Saladin furent donc très mitigés. La reconnaissance de son pouvoir en 1175, renouvelée en 1180, lui permit dans un premier temps d'asseoir son autorité sur l'Égypte et la Syrie. En revanche, ses prétentions sur la Haute-Mésopotamie furent beaucoup moins bien accueillies par le calife qui resta sourd à toutes ses demandes d'aide militaire et financière en faveur du jihad. Une attitude qui s'explique surtout par le fait qu'il soupçonnait Saladin d'avoir des visées sur l'Irak et qu'il avait lui-même besoin de toutes ses forces et de tous ses moyens pour reconstruire son autorité et son territoire face aux derniers Seljoukides. Ce manque de communication et de dialogue fut certainement l'un des échecs que Saladin eut le plus de mal à vivre et à accepter.

8
La conception du pouvoir

Dans sa marche vers le pouvoir, Saladin fut surtout aidé par ses succès militaires et par la division de ses adversaires. En outre, son héritage familial, sa détermination à appliquer la loi religieuse et à mener le jihad et surtout la caution que lui accorda le calife lui fournirent l'autorité nécessaire sans laquelle son règne serait apparu comme une tyrannie. Dans nos sociétés contemporaines, un pouvoir politique trouve sa légitimité dans les élections. En terre d'Islam au Moyen Âge, cette légitimité reposait sur le respect d'un système hiérarchique de délégation des pouvoirs. Le calife tenait son pouvoir de Dieu. Il en déléguait une partie au souverain (sultan, prince, grand émir) qui lui-même nommait des représentants ou des auxiliaires pour exercer en son nom la justice, contrôler l'administration, faire régner l'ordre et défendre le territoire, le tout théoriquement au service de Dieu et pour le bien des sujets.

Si Saladin s'efforça de se conformer à ce schéma général, il introduisit aussi des touches plus personnelles qui lui furent dictées par les circonstances, les influences qu'il subit ou tout simplement par son caractère. Ainsi, à chacune des régions soumises à son

autorité, l'Égypte, la Syrie et la Haute-Mésopotamie, il attribua une place et un rôle déterminés, en fonction de ses deux principaux objectifs : la réunification musulmane et le combat contre les Francs. Dans sa méthode de gouvernement, il privilégia la prudence et la négociation, ce qui ne l'empêcha nullement d'avoir parfois recours à la violence pour venir à bout de ses adversaires. Son principal appui fut sa famille et dès le début, ses frères, ses neveux et plus tard ses fils, se virent confier des postes très importants et dirigèrent sous son autorité des territoires qui constituèrent bientôt une vaste confédération familiale.

Géopolitique ou « amour de la patrie » ?

L'Égypte, premier territoire contrôlé par Saladin, allait-elle devenir le siège de son pouvoir ? Dès la fondation de la nouvelle ville du Caire, en 969, les Fatimides en avaient fait leur capitale à partir de laquelle ils avaient tenté de contrôler – sans toujours y parvenir – l'Ifriqiya (Tunisie actuelle), berceau de leur dynastie, ainsi que la Syrie et les lieux saints. L'Égypte était alors considérée comme un pays riche et l'idée de son autosuffisance était assez répandue parmi ses habitants qui disaient volontiers que le monde avait besoin de l'Égypte mais que celle-ci pouvait très bien se passer du monde. D'un point de vue politique, cette maxime aurait pu encourager l'établissement d'un pouvoir égyptien replié sur lui-même, dont les relations extérieures n'auraient eu pour objectif que de servir ses intérêts[85]. En réalité, ce genre de traditions populaires évoquées par les sources dans ce que leurs auteurs appellent la description des « mérites » (*fadâ'il*) d'une ville ou d'une région avait surtout pour but d'en faire l'éloge et de montrer sa

précellence. Tout dirigeant, Saladin en premier, savait que l'Égypte tirait sa richesse non seulement de son sol et de ses productions artisanales mais aussi de son commerce ouvert à la fois sur l'océan Indien et sur la Méditerranée. La question qui se pose est donc moins celle d'un repli de l'Égypte à l'intérieur de ses frontières que celle du choix par Saladin d'un centre de gouvernement pour ses États.

Le poids de l'Égypte dans le dispositif militaire de Saladin fut incontestable. Ce pays qui avait vu naître son pouvoir était devenu, dès la fin du règne de Nûr al-Dîn, le point de départ de sa domination sur la Nubie, le Yémen, la Cyrénaïque et la Tripolitaine, et resta, tout au long de son règne, son principal fournisseur en hommes et en argent. Dès l'automne 1174, Saladin partit à la conquête de la Syrie à la tête d'une troupe égyptienne de quelque sept cents cavaliers, avant d'être rejoint au mois d'avril 1175 par de nouveaux renforts qui l'aidèrent à vaincre l'armée zenguide. Quelques semaines plus tard, Saladin autorisa ses hommes à rentrer en Égypte, car il était difficile de garder une telle armée mobilisée longtemps. Au bout de quelques mois, les soldats aspiraient, en effet, à retrouver leur famille, tandis que les émirs, rémunérés grâce à un système de prélèvement fiscal sur les terres d'Égypte, tenaient à être présents lors de la récolte. De ce point de vue, la distance qui séparait l'Égypte de la Syrie ne simplifiait pas les choses.

De 1176 à 1183, Saladin demanda régulièrement à son frère al-ʿÂdil, qui le représentait en Égypte, de lui envoyer des renforts armés. Les troupes égyptiennes payèrent parfois un lourd tribut à la guerre comme à la bataille de Ramla, en novembre 1177. En 1187, l'armée égyptienne participa à la bataille de Hattîn, aux côtés des contingents syriens et mésopotamiens, et en diverses

occasions, Saladin fit venir d'Égypte des émirs en qui il avait toute confiance, comme en 1188, lorsqu'il fit appel, pour reconstruire les fortifications d'Acre, à Qarâqûsh al-Asadî qui avait déjà fait ses preuves dans la surveillance des travaux de fortification du Caire. L'Égypte était, de plus, le seul pays musulman de la région à posséder une flotte et Saladin l'utilisa à maintes reprises pour attaquer des villes côtières franques[86]. En 1187, la flotte égyptienne participa à la défense de toutes les villes du littoral reprises par Saladin, de même qu'elle prit une part active au blocus de Tyr et à la résistance au siège d'Acre par les Francs en 1190-1191.

Les efforts considérables consentis par l'Égypte pour la conquête de la Syrie et la poursuite du jihad n'échappèrent pas aux Francs qui comprirent à quel point la défense musulmane de la Syrie dépendait désormais de l'arrivée des secours égyptiens. C'est la raison pour laquelle leurs attaques au XIII^e^ siècle furent prioritairement dirigées contre ce pays. Cette participation financière et militaire eut aussi des conséquences très lourdes sur le Trésor public égyptien. Al-Fâdil, à qui revenait la lourde tâche de gérer le budget égyptien, se plaignit à maintes reprises de l'état d'épuisement du pays. Dès 1184, il mit en garde Saladin contre le montant exorbitant des dépenses militaires égyptiennes : cinq millions de dinars furent nécessaires, cette année-là, pour payer la levée de l'armée dans une seule province du pays[87]. En 1189-1190, il lui conseilla à nouveau la modération en rappelant les nombreuses difficultés auxquelles était confrontée l'Égypte, même s'il restait conscient de la nécessité de ces dépenses :

> Notre maître a dépensé l'argent de l'Égypte pour conquérir la Syrie, l'argent de la Syrie pour conquérir la Jéziré et l'argent de tous pour conquérir le littoral. Si Dieu veut, l'argent de Constantinople sera dépensé pour la conquête de Rome et tous les souverains ne seront plus que ses intendants veillant sur leurs trésors en attendant de les lui

> remettre. Dieu le remercie pour tout ce qu'il leur a [déjà] pris et les déteste pour tout l'or et l'argent qu'ils ont thésaurisés. Qu'il n'y ait dans le cœur de notre maître aucune angoisse car Dieu ne lui réduira pas les subsistances qu'il distribue généreusement surtout que c'est grâce à cette générosité que les gens reçoivent leurs propres moyens de vivre [88].

L'influence égyptienne sur le système politique et administratif mis en place par Saladin se manifesta également par l'assimilation d'un certain nombre d'anciennes institutions fatimides. Saladin commença sa carrière comme vizir du calife fatimide et fut entouré d'anciens administrateurs fatimides, au premier rang desquels al-Fâdil, son principal conseiller. Plusieurs d'entre eux rédigèrent à son intention des traités décrivant en détail les institutions administratives religieuses, civiles et militaires de l'Égypte à l'époque fatimide. Il faut y voir la volonté de ne pas détruire l'œuvre de ses prédécesseurs – fussent-ils ses adversaires chiites – mais d'en conserver au contraire la mémoire. Ainsi les institutions et les fonctions ayyoubides gardèrent des traces visibles de cet héritage fatimide qui fut assimilé au même titre que l'héritage abbasside ou seljoukide [89].

Toutefois, malgré le rôle crucial de l'Égypte dans le domaine militaire et financier, Saladin ne gouverna que très rarement à partir du Caire. En dix-neuf ans de règne, de 1174 à 1193, il ne résida en tout et pour tout que deux ans et demi en Égypte [90] et lorsqu'il quitta ce pays en mars 1182, ce fut pour ne plus jamais y revenir. Le gouvernement de l'Égypte fut alors confié à son frère al-ʿÂdil jusqu'en 1183, à son neveu Taqî al-Dîn ʿUmar de 1184 à 1186, puis de nouveau à al-ʿÂdil jusqu'en 1192, et durant toute cette période l'administration fut dirigée par le cadi al-Fâdil. Saladin, lui, gouverna à partir de la Syrie, notamment de Damas, mais le plus souvent de façon itinérante, au gré de ses campagnes militaires. De plus, malgré l'influence décisive qu'exercèrent sur lui

les institutions fatimides, le système fortement centralisateur de l'Égypte ne s'imposa jamais dans le reste de ses territoires et resta une spécificité égyptienne héritée de son histoire et due sans doute aussi à sa situation géographique particulière [91].

La Syrie, quant à elle, tenait une place centrale dans le dispositif de Saladin pour des raisons essentiellement géostratégiques. Il convenait, en effet, de se rapprocher du terrain de combat, c'est-à-dire des Francs, et dès 1175, Saladin écrivait au calife :

> Depuis l'Égypte, nous ne pouvions entreprendre cette conquête [des territoires francs], en raison de la grande distance, des déserts à traverser, et de la fatigue des montures sur lesquelles repose la force du jihad. En nous rapprochant, l'affaire se simplifiait, nous en tirions de grands avantages et une plus grande efficacité [92].

À partir de la Syrie, Saladin pouvait étendre sa domination sur la Haute-Mésopotamie, entre Tigre et Euphrate, afin d'y puiser les renforts nécessaires au jihad, tout en restant proche de l'Égypte d'où provenait une grande partie de l'argent et des hommes. Mais l'intérêt de Saladin pour cette région avait aussi des fondements plus personnels. La Syrie était le pays de son enfance et de sa jeunesse. Baalbek, Alep, Damas étaient des villes où il avait vécu plusieurs années aux côtés de son père et de son oncle et auxquelles il était très attaché ; Damas tout particulièrement, dont Ibn Shaddâd disait d'ailleurs : « Saladin aimait cette ville et la préférait comme résidence à toute autre [93]. » À ʿImâd al-Dîn, Saladin confia, un jour de l'année 1186, en regagnant Damas après sa campagne en Haute-Mésopotamie : « Loué soit Dieu qui nous a ramenés et qui en repoussant l'adversité nous a rendu notre pays [94]. » Un amour que les Damascènes lui rendaient bien à en juger par l'accueil enthousiaste qu'ils lui réservèrent ce jour-là.

La correspondance qu'il échangea, vers 1184-1185, avec Ibn Najâ, sermonnaire égyptien, illustre bien son attachement profond à Damas. Déçu de ne plus voir Saladin résider en Égypte, Ibn Najâ tenta de l'y ramener en lui vantant la douceur du Nil et de ses jardins, la beauté du Nilomètre, la majesté des pyramides, des palais et des mosquées, des qualités qui, selon lui, faisaient de ce pays, évoqué dans le Coran et dans les récits des premières conquêtes islamiques, une contrée supérieure à toutes les autres [95]. Saladin lui répondit sous la plume de ʿImâd al-Dîn – lui-même très attaché à Damas – en des termes qui laissaient peu de doute sur ses préférences. Rien à ses yeux n'égalait le climat, les paysages, les souks et les fruits de Damas dont les canaux étaient au moins aussi beaux que le Nilomètre du Caire. Les arguments de Saladin et de son secrétaire reprenaient toutes les qualités attribuées traditionnellement à la Syrie dans la littérature des *Fadâ'il*, c'est-à-dire des ouvrages vantant les mérites d'une ville ou d'une région. La Syrie qualifiée par le Prophète de « meilleur des pays où Dieu conduira ses meilleurs adorateurs » n'est-elle pas mentionnée, comme l'Égypte, dans la Révélation [96] ? Ne fut-elle pas choisie comme résidence par plusieurs compagnons du Prophète ? La conquête de Damas marqua les débuts de l'Islam et l'Égypte elle-même n'occupa une si grande place dans le Coran que parce que le prophète Joseph y fut amené de Syrie. Ce pays où se déploie le jihad contre les infidèles est supérieur à tout autre. Les pyramides elles-mêmes sont difficilement comparables à l'esplanade sacrée de Jérusalem [97], à la majesté du mont Liban. Et Saladin de citer un hadith apocryphe : « L'amour de la patrie est un signe de foi [98]. » Enfin, même s'il est vrai que l'Égypte est remarquable par l'abondance de ses productions, l'excellence de son eau, le grand nombre de ses rois, al-Fâdil lui-même n'a-t-il pas affirmé que

Damas est le jardin de l'Égypte, et donc le plus beau jardin du monde ?

Ces échanges épistolaires participaient d'une forme de joute littéraire, souvent pratiquée à cette époque, qui reprenaient – nous l'avons dit – un certain nombre de *topoi*. Mais ils reflètent aussi l'attachement réel que Saladin éprouvait pour la Syrie. Dans tous ces textes, les mérites d'une ville ou d'une région se mesurent en référence aux textes religieux (Coran et Sunna), à ce qu'en ont dit Dieu et Son Prophète, ainsi qu'au rôle qui fut le leur dans les premiers temps de l'Islam. L'importance du religieux est également sensible dans l'évocation du jihad et dans l'allusion à « l'amour de la patrie (*watan*) », conformément aux paroles du Prophète. Le terme de *watan* n'avait, à cette époque, aucune connotation politique, et revêtait le sens général de lieu de naissance ou de résidence. Cette fidélité à la terre natale, ce sentiment de nostalgie pour le pays dont on venait – et dont on trouve aussi l'écho en Occident [99] – était assez répandu dans la littérature arabe. « Si l'oiseau ressent la nostalgie de son nid, combien davantage l'homme peut-il se languir de sa patrie [100] ! » écrivait, au XI^e^ siècle, le célèbre prosateur al-Jâhiz.

Saladin eut ainsi plusieurs occasions d'afficher l'affection qu'il avait pour la Syrie. Dans une lettre adressée à al-Fâdil, il compara, un jour, la phase égyptienne de sa carrière à une aventure avec « une prostituée (l'Égypte) qui a en vain essayé de m'éloigner de ma fidèle épouse (la Syrie) [101] ». Indigné par cette métaphore provocante, al-Fâdil répondit sur le même ton : comment le sultan osait-il ainsi insulter un pays qui l'avait secouru alors que les Francs menaçaient de l'anéantir ? Les souffrances de Damas, comparées à celles de l'Égypte, n'étaient qu'une « goutte d'eau dans la mer » et si par malheur, il venait à Saladin l'idée de lancer

une seule flèche contre ce pays, lui-même, disait-il, lèverait la main suffisamment haut pour l'arrêter.

Saladin n'était pas le seul, dans sa famille, à témoigner autant d'amour à la Syrie. C'est ainsi qu'il apprit, un jour, que son frère Tûrânshâh souhaitait quitter le Yémen pour revenir vivre en Syrie. Il lui envoya un messager pour l'en dissuader et lui rappeler que le Yémen était un grand pays riche. Tûrânshâh fit alors venir son majordome, lui remit mille dinars et lui dit : « Envoie cette bourse au souk et demande qu'on nous achète un bloc de glace. » Le majordome lui répondit : « Ô maître, nous sommes au Yémen, d'où viendrait donc la glace ? » Tûrânshâh dit : « Demande qu'on achète alors un plateau d'abricots *lawzî*[102]. » Et le majordome de répondre : « Mais où trouverions-nous cette qualité d'abricots ici ? » Et le dialogue se poursuivit ainsi avec l'énumération de toutes sortes de fruits qu'on trouvait à Damas et qui n'existaient pas au Yémen. Tûrânshâh conclut en se tournant vers le messager de Saladin : « Si seulement j'avais su cela ! Que ferais-je de tout cet argent si je ne peux en profiter pour assouvir mon plaisir et mes désirs[103] ? » Saladin lui donna finalement l'autorisation de retrouver le pays de leur enfance auquel tous deux étaient si profondément attachés.

Tout autre était la perception que Saladin avait de l'Irak. Ses premières expéditions en Haute-Mésopotamie n'eurent d'autre but que de s'assurer la possession de la Syrie du Nord, en empêchant d'abord les renforts d'arriver de Mossoul, en échangeant ensuite les villes dont il s'était emparé en Jéziré contre Alep. Après 1183, en revanche, ses expéditions à l'est de l'Euphrate furent surtout justifiées par le besoin de recruter des troupes pour son jihad contre les Francs et pour renforcer la défense des villes syriennes que l'Égypte, elle-même menacée, à l'intérieur comme à l'extérieur,

ne suffisait plus à protéger[104]. Même si Saladin fut un moment tenté d'étendre son pouvoir bien au-delà des régions frontalières de ses États, la maladie qui faillit l'emporter, en 1186, le ramena à des objectifs plus réalistes et plus proches de ceux qu'il proclamait officiellement. Une fois signé l'accord avec Mossoul et les principales villes de Jéziré, ses actions sur le terrain montrent qu'il renonça à ses expéditions dans cette région, même s'il continua de se plaindre de ne pas recevoir autant de secours qu'il eût souhaité. En 1191, deux ans avant sa mort, il accepta de confier la partie occidentale de la Jéziré à son neveu Taqî al-Dîn, mais en lui faisant promettre de respecter l'accord précédemment conclu avec les autres émirs. La consolidation de la présence ayyoubide dans cette région répondait moins aux intérêts immédiats de Saladin qu'aux ambitions de Taqî al-Dîn, ainsi que nous le verrons plus loin. Saladin pouvait difficilement refuser de remettre à son neveu les territoires de Jéziré qu'il réclamait, mais s'il en attendait une aide militaire renforcée, la suite des événements – c'est-à-dire la mort de Taqî al-Dîn en cette même année et le début de révolte de son fils al-Mansûr – allait lui montrer que la solidarité familiale n'allait pas toujours de soi. C'est finalement al-ʿÂdil qui hérita de ces territoires de Haute-Mésopotamie, disparates et morcelés, et c'est lui, beaucoup plus que Saladin, qui implanta dans cette région les fondements du pouvoir ayyoubide – nous y reviendrons[105].

Le système mis en place par Saladin, qui faisait de la Syrie une région stratégique, résultait donc à la fois de considérations géopolitiques et d'un fort attachement personnel à cette région. La patrie de Saladin c'était la Syrie, Damas en particulier, où il avait souhaité être enterré alors qu'il était gravement malade, en 1186. C'est effectivement dans cette ville qu'il mourut quelques années plus tard et qu'il fut enseveli. Aussi, même si l'Égypte conserva

incontestablement, tout au long de son règne, un rôle politique et économique central, exprimé notamment par le monopole de la frappe d'une monnaie d'or, la Syrie l'emportait dans le cœur du sultan. Sans doute est-ce la raison pour laquelle il semble avoir hésité dans le partage des territoires entre ses fils. Après avoir laissé son fils aîné, al-Afdal, en Égypte sous la tutelle de son neveu Taqî al-Dîn, il le fit venir à Damas, en 1186, et lui légua cette ville avant sa mort. L'Égypte, elle, ne revint qu'à son fils cadet al-ʿAzîz. Toutefois, la personnalité assez faible d'al-Afdal ainsi que les ressources beaucoup plus importantes de l'Égypte allait confirmer, au XIII^e siècle, le rôle central de ce pays dans l'équilibre des forces ayyoubides, un rôle que Saladin ne lui avait pas aussi clairement attribué.

Prudence et concertation

Est-il possible de parler des méthodes de gouvernement de Saladin en évitant l'éternel débat sur la foi qu'il convient d'accorder aux éloges qui lui furent décernés ? Peut-être pas totalement, mais au vu de ses seules actions sur le terrain il est facile de constater que sa politique intérieure et extérieure, à l'égard des musulmans comme à l'égard des Francs, fut le plus souvent caractérisée par une attitude de prudence, de consultation et de négociation.

Dès le début de sa carrière politique en Égypte, Saladin fit preuve d'une grande prudence. Considéré, avec ses troupes de soldats kurdes et turcs, comme un étranger en Égypte, sunnite convaincu dans un pays où le chiisme jouait un rôle important – même si la population restait en majorité sunnite –, Saladin devait

nécessairement avancer à petits pas pour se faire accepter. Durant plus de deux ans, il se donna ainsi le temps d'éliminer ses adversaires politiques, de mater les révoltes en Haute-Égypte, de repousser les Francs, d'assurer les liaisons avec la Syrie et de commencer la redistribution des grandes fonctions religieuses, avant de penser à supprimer définitivement le califat fatimide. Une prudence et une lenteur qui lui furent reprochées par Nûr al-Dîn et qui amenèrent certains, l'historien Ibn al-Athîr en particulier, à le soupçonner de mauvaises intentions, mais qui *a posteriori* se révélèrent efficaces, puisque le changement de régime en Égypte suscita fort peu de remous et de révoltes.

Saladin mit en œuvre la même prudence politique au lendemain de la mort de Nûr al-Dîn. Plutôt que de revendiquer directement sa succession, il se présenta au début comme le serviteur de la dynastie zenguide et affirma ne rien vouloir d'autre que servir le jeune héritier al-Sâlih. Devant la résistance que lui opposèrent ce dernier et son entourage, il en vint progressivement à déclarer que la succession de Nûr al-Dîn devait lui revenir en raison de son propre héritage familial – Shîrkûh ayant été l'un des plus proches collaborateurs de Nûr al-Dîn –, mais aussi parce qu'il était le seul à pouvoir poursuivre son combat en faveur de l'unité musulmane et du jihad contre les Francs.

Prudence également dans son attitude à l'égard d'Alep, à propos de laquelle il préféra accepter l'arbitrage du calife, en la laissant à al-Sâlih, plutôt que d'avoir à mener une lutte qui s'annonçait longue et épuisante. De même à Mossoul, en 1182, quand il préféra se retirer la tête haute pour n'avoir ni à subir un échec, ni à dépenser toutes ses forces dans un siège à l'issue incertaine, même si dans ses lettres il insista sur le fait qu'il n'avait levé le camp que pour obéir au calife [106]. Prudence, enfin, dans sa

stratégie à l'égard des Francs qui l'amena, au début, à mener des raids essentiellement défensifs ou destinés à assurer la sécurité des communications entre l'Égypte et la Syrie avant d'envisager, une fois l'unité musulmane réalisée, des expéditions de plus grande envergure. Là aussi ses détracteurs ont pu dire que la lutte contre les infidèles l'intéressait moins que l'acquisition de nouveaux territoires, mais force est de constater que sans l'union des armées égyptiennes, syriennes et mésopotamiennes, la victoire de Hattîn et les conquêtes qui en découlèrent auraient difficilement pu se produire.

Dans la conduite des affaires politiques, Saladin s'efforça aussi de suivre les conseils du cheikh al-Harawî qui écrivait à la fin du XII^e^ siècle :

> Si une affaire tourmente le sultan, qu'un ennemi l'attaque, qu'un malheur l'atteint, qu'un désagrément le touche ou qu'une calamité l'éprouve, il lui faut consulter, parmi ses familiers, ses courtisans et les dignitaires de son royaume, les gens de bon conseil et d'expérience [107].

Le terme de conseil (*majlis*) recouvrait, à cette époque, la notion assez vague d'entourage politique et religieux. Celui de Saladin était composé au gré des circonstances et des lieux où il se trouvait. Il ne rassemblait pas toujours les mêmes personnes et se réunissait quand le sultan en avait besoin. Saladin gouvernait rarement seul. Avant toute nomination importante ou toute décision stratégique, il aimait s'entourer d'émirs, d'hommes de religion, d'administrateurs pour leur demander un avis sur la marche à suivre. Les discussions semblent avoir été assez libres, des opinions divergentes s'exprimaient souvent et Saladin n'imposait pas toujours son point de vue. Il lui arrivait fréquemment de se ranger à l'avis de ses émirs ou de ses conseillers, par conviction ou simplement par pragmatisme. Le conseil qu'il réunit autour de lui,

à l'automne 1189, lors du siège d'Acre par les Francs, illustre assez bien le climat dans lequel se déroulaient les débats :

> Le jeudi 29 shaʿbân 585 [12 octobre 1189], les plus grands parmi les émirs se présentèrent chez le sultan. Il leur dit : « Sachez que ces gens-là [les Francs], ennemis d'Allâh – et de nous – ont amené leur cavalerie et leur infanterie ; ils pèsent sur nous de tout leur poids, sont sortis avec toute leur impiété contre l'Islam tout entier, ont réuni et concentré leurs troupes, ont prodigué leurs ressources. Si nous ne marchons pas en hâte contre leurs milices, alors que la mer leur coupe la retraite, demain le mal qu'ils font sera impossible à guérir et il sera difficile de les rencontrer. En effet, lorsque la mer sera calme et que le voyageur trouvera la navigation facile, le nombre des ennemis s'accroîtra du double. [...] Nul des musulmans ne nous aidera, nul en pays d'Islam ne nous soutiendra. Nos soldats sont présents, nos résolutions sont inaccessibles aux lenteurs, les yeux de nos fers regardent vers l'ennemi à attaquer. [...] Par conséquent, nous sommes entièrement d'avis de nous préparer au combat avant qu'ils ne soient informés des débats qui nous retiennent devant eux. » Et il ajouta : « Que chacun de vous donne son avis et ne hasarde pas une parole qui ne devancerait son jugement ! »
>
> Ils tirèrent donc en sens contraire la corde de l'agitation et différèrent d'opinion d'après la diversité de leurs tendances. [...] Les uns disaient : [...] « Depuis cinquante jours, nous ne sommes pas descendus de cheval et, durant ces nuits, nous n'avons pas goûté le sommeil, nous n'avons pas fermé l'œil pour le songe nocturne. [...] Nos montures amaigries sont épuisées, nos sabres ébréchés, nos soldats lassés. Et voici l'hiver venu [...]. Le bon parti consiste à temporiser durant cet hiver, à refaire nos forces et celles de nos chevaux, à nous retirer de ces positions pour obtenir l'avantage que nous espérons, à désigner ceux qui se relaieront pour leur interdire toute sortie. Quand le froid cessera nous reviendrons pour dresser ces sauvages. [...] Sans aucun doute les musulmans nous secourront. [...] Alors on atteindra la limite de la temporisation : nous nous montrerons persévérants pour combattre et pour vaincre [...]. Nous les briserons, fussent-ils montagnes ! Nous les épuiserons, fussent-ils mers ! [...] »
>
> Nous ne cessâmes pas de délibérer, de conférer, de discuter, de répondre, de contester et de nous battre, jusqu'à ce que les avis eurent été passés au crible et qu'apparut ce que l'on croyait être la plus juste manière d'agir ; finalement on inclina vers la quiétude, on voulut sortir de peine pour se mettre à l'aise, abandonner le siège pour un séjour paisible, le poudreux champ de bataille pour le campement vers lequel on se hâte [108].

Cette décision déplut à ʿImâd al-Dîn qui attribua le recul de Saladin à sa grande fatigue physique. Pourtant ce ne fut pas la seule fois où Saladin se rangea à l'avis de ses émirs. À la fin de l'année 1187, la levée du siège de Tyr fut décidée à leur instigation

et, en septembre 1192, c'est sous leur pression que Saladin dut se résoudre à signer une trêve avec les Francs. D'autres fois, la décision se prenait à l'unanimité, comme en septembre 1191 quand il fallut détruire Ascalon [109].

Avec ses adversaires Saladin privilégia aussi la diplomatie. Toutes les sources soulignent ses dispositions naturelles à la négociation et à la clémence. Simples panégyriques, pourrait-on penser, mais les faits confirment ce trait de caractère que Saladin semble avoir érigé en stratégie politique et militaire. La négociation avec les Francs posait des problèmes particuliers sur lesquels nous reviendrons plus loin, mais avec ses adversaires musulmans Saladin parvint le plus souvent, par la discussion, à éviter d'épuiser ses forces dans de longs sièges inutiles. Rares furent les places fortes musulmanes qu'il prit d'assaut. La plupart des villes de Syrie et de Haute-Mésopotamie lui offrirent leur soumission spontanément ou après un siège relativement court. À cela, plusieurs raisons. En arrivant en Syrie, Saladin ne disposait que de quelques centaines de soldats. Même s'il put compter assez rapidement sur les troupes de Damas, il ne pouvait espérer conquérir toute la région et s'opposer aux Zenguides avec ses seules forces militaires. Il lui fallait négocier et convaincre ses adversaires qu'ils auraient tout à gagner d'un ralliement à son autorité. Quand une armée était défaite, telle l'armée zenguide en 1175 et 1176, il s'emparait des armes et du matériel mais laissait partir les prisonniers et ne cherchait pas à anéantir les vaincus. Quand le gouverneur d'une citadelle ou d'une ville acceptait de se rallier à lui, il le laissait en fonction ou lui remettait une autre place forte en échange de la sienne et pour obtenir la reddition d'une ville, Saladin acceptait même parfois que son gouverneur

quittât son territoire pour aller se mettre au service de ses adversaires.

Parmi les cas significatifs, celui d'Ibn al-Zaʿfarânî, un ancien émir de Nûr al-Dîn, est particulièrement éclairant. Après s'être rallié à Saladin à son arrivée en Syrie, Fakhr al-Dîn s'était retranché dans sa citadelle de Bârîn, au sud-ouest de Hama. En échange de sa reddition, en mai 1175, il fut autorisé à quitter la Syrie et il en profita pour aller rejoindre le prince zenguide de Mossoul qui lui confia Édesse. Quand Saladin mit le siège devant cette ville, quelques années plus tard, en 1182, l'émir accepta de se rendre et Saladin le reprit à son service, malgré son ancienne trahison. Il traita avec la même indulgence son rival acharné, l'émir Qutb al-Dîn Înâl, maître de Manbij, celui-là même qui l'avait insulté et menacé, après la mort de Nûr al-Dîn. La citadelle de Manbij fut l'une des rares à avoir été prise d'assaut par Saladin, en 1176, et l'inimitié qui l'opposait à son gouverneur y était sans doute pour quelque chose. Toutefois, même dans ce cas, Saladin accorda la vie sauve à Qutb al-Dîn. ʿImâd al-Dîn affirme même qu'il tenta de monnayer ses services pour le garder auprès de lui, une offre que Qutb al-Dîn aurait rejetée. Même si ʿImâd al-Dîn exagère la générosité dont fit preuve Saladin, il n'en reste pas moins que l'émir une fois libéré alla rejoindre le prince de Mossoul qui lui confia Raqqa sur l'Euphrate. C'est sous les murs de cette ville que Saladin le retrouva en 1182. Cette fois l'émir se rendit sans résistance et obtint de garder ses biens propres. Quelques semaines plus tard, l'émir artukide de Hisn Kayfâ accepta lui aussi de remettre sa forteresse en échange d'une promesse de Saladin de lui remettre Âmid.

Bien d'autres exemples pourraient illustrer cette politique à la fois généreuse et pragmatique. À la fin de l'année 1182, Saladin fit

preuve de la même clémence à l'égard du gouverneur de Sinjâr, puis en 1183 à l'égard du gouverneur de Hârim à qui il promit, en échange de sa forteresse, le gouvernement de Bosra, une maison à Damas avec un bain attenant, un village dans les environs, et les sommes de trente mille dinars pour lui et dix mille dinars pour son frère. Le gouverneur eut l'imprudence de refuser cette offre et de rechercher l'alliance des Francs. C'est alors la garnison qui appela Saladin pour lui remettre la citadelle en échange de sa liberté. À un émir qui tentait de le mettre en garde contre ces soldats qu'il jugeait peu fiables, Saladin répondit : « Nous voulons encore nous emparer d'un certain nombre d'endroits. Si nous refusons ce que nous avons promis et si nous ne multiplions pas les bienfaits, plus personne ne nous fera confiance[110]. »

Ce souci qu'avait Saladin d'épargner ses ennemis et de leur éviter l'humiliation, de laisser leurs possessions à ceux qui se soumettaient à lui, d'éviter les pillages et de respecter ses engagements relevait donc moins d'une « générosité chevaleresque » ou d'une quelconque vision idéaliste du monde que d'une politique mûrement réfléchie, bien qu'il ne soit pas toujours facile d'établir une claire distinction entre ses convictions personnelles et ses intérêts politiques. C'est parce qu'il sut combiner pression militaire et diplomatie habile que Saladin parvint à ses fins. La discipline qu'il imposa à ses armées ne pouvait qu'accroître sa popularité auprès des populations et donc faciliter ses conquêtes ; empêcher les pillages, c'était aussi préserver la prospérité des régions qui désormais étaient siennes. Une fois la victoire acquise, Saladin prenait une série de mesures destinées à la fois à rassurer et à satisfaire les populations. Il recevait avec honneur les notables, supprimait les taxes illégales et faisait réparer les dégâts causés par son armée ou par le siège. Il

est certain que cette politique sage et prudente fut en grande partie à l'origine de ses succès.

9
Fonder une dynastie

Pour légitimer un pouvoir conquis par la force, un souverain pouvait user d'arguments religieux (suppression de l'hérésie, restauration de l'orthodoxie), militaires (il affirmait être le seul capable de repousser l'ennemi) ou dynastiques (une ascendance prestigieuse). Saladin ne pouvait se réclamer d'aucune famille connue. Il usa donc largement de l'argumentation religieuse et militaire. Son neveu, al-Muʿizz ibn Tughtegin, au Yémen, alla beaucoup plus loin que lui et n'hésita pas à s'inventer une ascendance omeyyade pour tenter de se faire reconnaître, non seulement comme prince, mais aussi comme calife. Une revendication vouée à l'échec, mais qui reste significative du rôle joué par ces généalogies fictives destinées, en Orient comme en Occident, à affirmer une noblesse ou une légitimité politique. En Occident, il suffit de rappeler l'importance prise par le mythe des origines troyennes des Francs, apparu dès le VII^e^ siècle. En Orient, nombreuses furent les dynasties persanes, turques ou berbères, converties à l'islam, qui s'efforcèrent de rattacher leur famille aux grandes tribus arabes de la péninsule Arabique. Ainsi au XV^e^ siècle,

à Samarkand, au cœur de l'empire turco-mongol, les inscriptions arabes du mausolée de Tamerlan le présentaient comme un descendant de ʿAlî, cousin et gendre du Prophète, afin de renforcer son image de souverain musulman idéal[111]. Même si personne n'accorda de crédit aux prétentions d'al-Muʿizz, par ailleurs sévèrement condamnées par les autres princes ayyoubides qui n'avaient aucun intérêt à indisposer le calife de Bagdad, on pouvait encore lire, dans la seconde moitié du XIIIe siècle, un texte diffusant une généalogie fictive d'Ayyûb qui le faisait descendre d'Adam par l'intermédiaire des tribus arabes du nord de la péninsule Arabique[112].

C'est d'une tout autre façon que Saladin revendiqua son héritage familial. Nous avons vu comment il s'en servit pour succéder à son oncle Shîrkûh au vizirat fatimide et pour affirmer ensuite ses droits à exercer la régence du jeune al-Sâlih. Il n'ignorait pas que cet héritage ne lui donnait aucun droit à régner. Sa légitimité de souverain, il l'acquit bien davantage par son action religieuse, politique et militaire, mais pour lui assurer solidité et continuité, il opta dès les premiers temps pour un système politique fondé sur la solidarité familiale et sur cet esprit de parenté ou de clan (*ʿasabiyya*) que le grand historien Ibn Khaldûn définissait, au XIVe siècle, comme la principale force motrice de l'histoire :

> Lorsque celui qui participe à l'esprit de clan (*ʿasabiyya*) arrive au pouvoir et demande à être obéi, s'il trouve la voie de la domination et de la force, il la suit parce qu'elle correspond à ses vœux. Mais il ne peut réussir complètement sans l'aide de l'esprit de clan, qui oblige les autres à le suivre. Le pouvoir royal est donc un but que l'esprit de clan permet d'atteindre[113].

En répartissant le pouvoir entre les membres de sa famille, Saladin se situait dans la tradition non seulement des Turcs

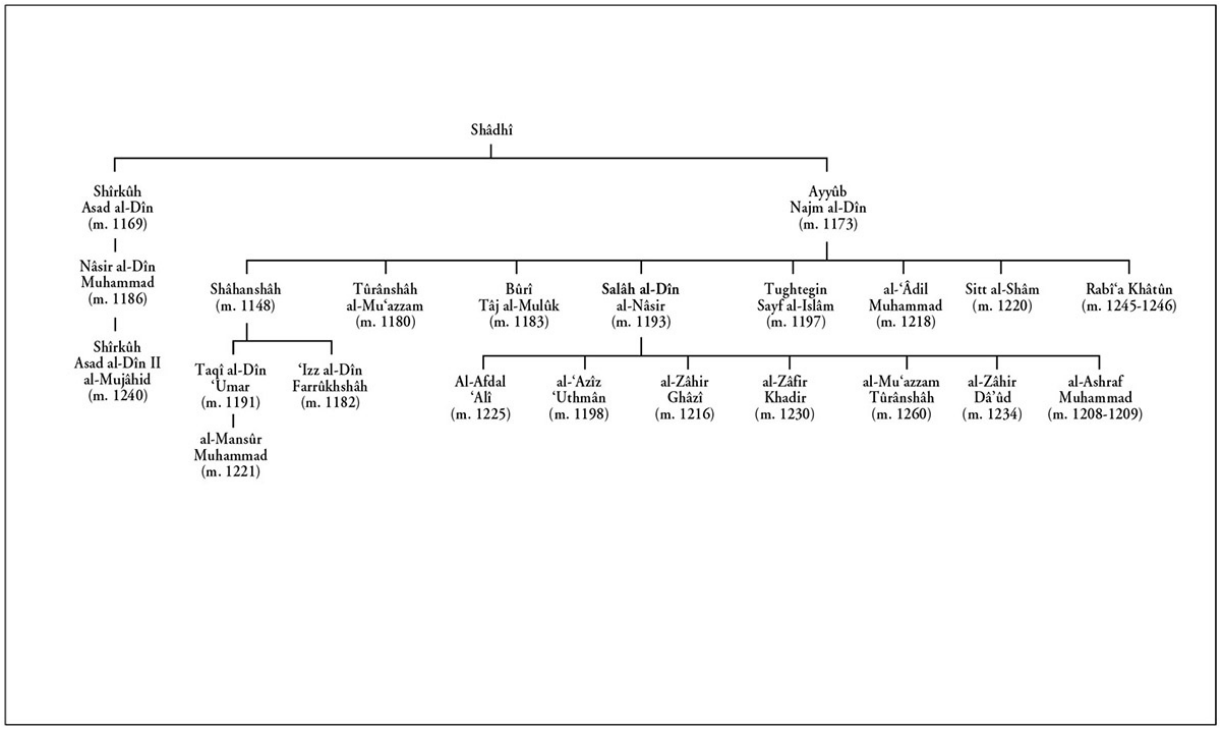
seljoukides mais aussi des dynasties arméniennes et kurdes du nord-ouest de l'Iran. Les territoires de la petite dynastie kurde des Shaddâdides (environ 950-1170) au service de laquelle se trouvait Shâdhî, le grand-père de Saladin, étaient déjà partagés entre deux principales branches de la famille et lorsque Shâdhî quitta Dvin avec ses deux fils, Ayyûb et Shîrkûh, pour aller s'installer en Irak, c'est ce même système de souveraineté familiale qu'ils retrouvèrent, organisé sur une échelle beaucoup plus vaste par les Turcs seljoukides. L'influence de ces derniers sur Saladin fut évidente, même si elle s'exerça indirectement par l'intermédiaire de la dynastie zenguide de Syrie qui, elle-même, était une émanation du système seljoukide.

Omniprésente, la conception familiale du pouvoir n'excluait ni l'autorité ni la suzeraineté du chef de la famille. Mais deux traditions pouvaient dans ce domaine s'opposer : celle qui était héritée de la tradition monarchique islamo-persane privilégiait la succession de père en fils tandis que celle des Turcs d'Asie centrale préférait remettre le pouvoir au membre le plus âgé de la famille, qu'il fût ou non le fils du souverain précédent. Cette double influence explique sans doute la place très importante accordée, dans un premier temps, par Saladin à ses frères et à ses neveux, puis sa décision, en 1186, de redistribuer ses territoires entre ses fils [114].

1169-1186 : Une conception familiale du pouvoir

Dès son installation en Égypte, Saladin se préoccupa de réunir sa famille autour de lui. Son oncle maternel al-Hârimî et son frère

al-ʿÂdil faisaient déjà partie de l'expédition de Shîrkûh à la fin de l'année 1168 et l'avaient soutenu lors de sa nomination au poste de vizir. En juillet 1169, Saladin fut rejoint par ses autres frères, Tûrânshâh et Tughtegin. En tant qu'aîné, Tûrânshâh aurait pu refuser d'obéir à Saladin, mais Nûr al-Dîn l'avait mis en garde :



La famille de Saladin

> Si tu vas en Égypte pour considérer que ton frère n'est autre que Yûsuf qui se tenait auparavant à ton service, alors n'y va pas, car tu ferais du tort au pays, je te ferais revenir ici et tu aurais la punition que tu mérites. En revanche, si tu le considères comme le maître de l'Égypte et mon représentant là-bas, si tu le sers comme tu me servirais, alors vas-y, renforce-le et aide-le dans ce qu'il est en train de faire [115].

Leur père Ayyûb arriva l'année suivante, en avril 1170, accompagné de sa famille, en particulier de son fils Bûrî qui avait alors à peine neuf ans et de sa fille Rabîʿa Khâtun [116]. La deuxième

sœur de Saladin, Sitt al-Shâm était, elle, déjà mariée à un ancien émir de Nûr al-Dîn. Comme le reste de la famille, ils allèrent s'installer avec leur fils en Égypte [117]. En 1187, celui-ci joua un rôle important dans l'armée de Saladin et reçut en récompense Naplouse et ses dépendances, mais il mourut prématurément en 1191, à Damas, où il fut enterré dans le mausolée que sa mère avait fait construire à l'extérieur de la ville [118].

Le fils aîné d'Ayyûb, appelé Shâhanshâh, était mort lors du siège de Damas par les Francs en 1148, mais ses deux fils, Taqî al-Dîn ʿUmar et Farrûkhshâh, se mirent très tôt au service de leur oncle. Taqî al-Dîn combattait déjà à ses côtés à la fin de l'année 1169 lors de l'attaque des Francs contre Damiette. La date de l'arrivée de Farrûkhshâh en Égypte n'est pas connue, mais elle dut se situer à peu près à cette époque [119]. En quelques mois, toute la famille fut ainsi rassemblée autour de Saladin. Son père mourut dès 1173, mais sans l'appui militaire de ses frères et de ses neveux, Saladin ne serait sans doute jamais parvenu au sommet du pouvoir [120].

Tûrânshâh, al-ʿÂdil et Taqî al-Dîn ʿUmar, trois personnages sur lesquels il faut nous arrêter ici, car ils furent ses principaux appuis et reçurent pour prix de leurs efforts d'importantes rétributions. Dès 1169, Tûrânshâh fut chargé de mater la révolte des contingents noirs de l'ancienne armée fatimide et c'est à lui que furent aussi confiées, entre 1171 et 1173, les expéditions en Haute-Égypte et en Nubie qui aboutirent à la prise d'Ibrîm. Son appui militaire lui valut de larges *iqtâ*ʿs en Haute-Égypte où les seules localités de Qûs, Assouan, Bûsh et ʿAydhâb lui rapportaient quelque deux cent soixante-six mille dinars par an. Saladin lui remit aussi un quartier du Caire, la localité de Guizeh où se dressaient les pyramides, sur la rive ouest du Nil, et Samannûd

dans la région de Damiette. Ses succès encouragèrent Saladin à lui confier la conquête du Yémen à partir de 1174. Mais ce pays, malgré ses richesses, lui sembla très rude et dès le printemps 1176, après avoir été gravement malade et profondément touché par la mort de son fils, il décida de revenir auprès de Saladin, en Syrie, afin de l'appuyer dans son combat contre l'armée zenguide. Cette année-là, avant de regagner Le Caire, Saladin le désigna pour être son lieutenant à Damas et le chargea de repousser les attaques franques dans la région, signe de la totale confiance qu'il avait en lui. Et lorsqu'en 1178, Tûrânshâh lui demanda d'ajouter Baalbek à son territoire, Saladin, qui avait une grande affection pour son frère, ne sut la lui refuser, au risque d'ouvrir une crise majeure avec son gouverneur, le puissant émir Ibn al-Muqaddam, qui l'avait invité quelques années plus tôt à venir s'emparer de la Syrie. Au printemps 1179, après plusieurs mois de résistance, Ibn al-Muqaddam finit par céder et échangea Baalbek contre plusieurs petites localités de Syrie centrale [121].

Tûrânshâh pourtant se révéla être un piètre administrateur. ʿImâd al-Dîn lui reproche de n'avoir pensé qu'à se distraire à Damas et d'avoir vendu aux Francs, pour éviter leurs attaques, des céréales en quantité alors que la famine sévissait en Syrie. Une transaction qui, soit dit en passant, fut approuvée par Saladin qui reprocha seulement à son frère de ne pas en avoir tiré un meilleur profit. Est-ce pour le mettre à l'écart que Saladin le persuada d'accepter Alexandrie en échange de Damas et Baalbek ? Dans une lettre à son frère al-ʿÂdil, le sultan dit qu'il prit cette décision pour renforcer la côte égyptienne, décourager une éventuelle attaque de la flotte sicilienne, permettre à al-ʿÂdil d'être plus libre de ses mouvements et alléger le fardeau qui pesait sur la Syrie cette année-là, allusion possible aux dépenses excessives de son frère.

Tûrânshâh quitta Damas et prit la direction de l'Égypte le 3 mai 1179. Mais le climat d'Alexandrie ne lui réussit guère. Sujet à des crises de coliques chroniques, il finit par succomber à l'une d'entre elles aux alentours du mois de juin 1180, laissant le souvenir d'un homme dont la grande générosité et l'amour de la vie avaient épuisé les finances. Le poète satirique al-Wahrânî dit qu'à son arrivée à Alexandrie il ne pensa qu'à ses distractions et distribua quelque cent soixante-dix mille dinars à des « bouffons et des entremetteurs ». Une satire violente peut-être dictée par le dépit de n'avoir lui-même rien obtenu, et cependant confirmée par Ibn al-Athîr qui dit qu'après sa mort, Saladin dut éponger ses dettes qui s'élevaient à près de deux cent mille dinars [122].

Très différent de lui était al-ʿÂdil à qui Saladin confia également très tôt d'importantes responsabilités. À deux reprises, en 1174 puis en 1176-1177, il fut chargé de mater les rébellions pro-Fatimides de Haute-Égypte. Lorsque Saladin entreprit en 1174 la conquête de la Syrie, c'est al-ʿÂdil qui assuma la lourde charge de le représenter en Égypte. Officiellement il fut même considéré comme son héritier présomptif ainsi qu'en témoigne l'inscription de fondation de la citadelle du Caire dont il était chargé de surveiller la construction. Son nom était également prononcé dans le sermon du vendredi (*khutba*) au Caire immédiatement après celui du calife et de Saladin, symbole de sa très forte autorité, lui dont ʿImâd al-Dîn disait qu'il était « le véritable sultan d'Égypte [123] ». Les liens entre al-ʿÂdil et Saladin étaient alors si étroits qu'au printemps 1182, quatre jeunes fils de Saladin, nés entre 1173 et 1176, c'est-à-dire âgés de six à neuf ans, furent promis en mariage à quatre filles d'al-ʿÂdil avec pour chacune une dot de vingt mille dinars, tandis que la fille de Saladin était mariée au fils aîné d'al-ʿÂdil, qui était alors adolescent. Une politique

matrimoniale qui montrait, on ne peut plus clairement, la volonté de Saladin de maintenir unies ces deux branches de la famille sur lesquelles reposaient tous ses espoirs de fonder une dynastie [124].

C'est, semble-t-il, à la demande d'al-ʿÂdil que Saladin accepta, en décembre 1183, de lui remettre Alep en échange du Caire. Al-ʿÂdil espérait-il de cette manière se tailler une principauté en Syrie du Nord et en Haute-Mésopotamie ? Il est difficile de l'affirmer, mais une chose est sûre : Saladin ne pouvait à cette époque se passer de son frère qui exerçait une très grande influence sur lui. Pas une décision d'importance n'était prise sans solliciter son avis. Meilleur administrateur que son frère, al-ʿÂdil fut plusieurs fois sollicité pour régler ses difficultés financières. Un argent qu'il tirait sans doute des revenus du Trésor public égyptien mais aussi de ses biens personnels, comme en témoigne le prêt de cent cinquante mille dinars qu'il concéda à Saladin, en 1184, en échange d'Alep.

Taqî al-Dîn ʿUmar joua lui aussi, dès le début, le rôle d'un véritable frère auprès de Saladin qui l'aimait beaucoup non seulement parce qu'ils étaient à peu près du même âge, mais aussi parce qu'il était le fils de son frère utérin, Shâhanshâh, ce qui, dans un système familial polygamique, renforçait les liens au sein de la fratrie. Taqî al-Dîn participa à la plupart des combats de Saladin et perdit même un fils à la bataille de Ramla, en 1177. Un autre de ses fils resta prisonnier des Francs durant sept ans, pour s'être laissé abuser par de vaines promesses, avant d'être libéré par Saladin en échange d'une rançon et de la libération de tous les prisonniers templiers en sa possession [125].

C'est sous le contrôle de Taqî al-Dîn que fut lancée la conquête de la Cyrénaïque et de l'Ifriqiya à partir de 1173 et c'est à lui que Saladin confia la mission importante, en 1179, de repousser le

sultan seljoukide d'Anatolie, Qilij Arslân, qui tentait de regagner du terrain au nord de la Syrie. Dès 1178, il reçut l'important territoire de Hama en Syrie centrale, une région qui resta aux mains de ses descendants quasiment sans interruption jusqu'au milieu du XIV^e^ siècle. En 1182, on le vit aux portes de Mossoul avec Saladin qui lui remit la ville de Sinjâr, ce qui semble indiquer que dès cette époque il eut quelque espoir de s'étendre en Haute-Mésopotamie. Il abandonna toutefois cette place forte à al-ʿÂdil lorsque celui-ci prit possession d'Alep, pour aller le remplacer au Caire où Saladin lui confia la tutelle de son fils al-Afdal et lui remit les anciennes possessions égyptiennes d'al-ʿÂdil qui couvraient un territoire considérable [126]. Au total, des revenus qui s'élevaient à plus de sept cent mille dinars par an à en croire al-Maqrîzî – soit quinze pour cent environ du budget total de l'Égypte – et plus encore d'après al-Mansûr, le propre fils de Taqî al-Dîn. Ce dernier nous a conservé dans sa chronique le texte du diplôme que Saladin remit à son père à cette occasion dans lequel il l'appelle « notre fils », le loue pour les efforts qu'il a déployés contre les infidèles et lui demande de se tenir prêt à lui envoyer des troupes aussitôt qu'il lui en exprimera le besoin [127].

D'autres membres de la famille de Saladin lui fournirent de l'aide, même s'ils ne jouèrent pas un rôle aussi important que les trois précédents. Son frère Tughtegin se vit confier le Yémen quelques années après le départ de Tûrânshâh, vers 1183, afin d'y ramener l'ordre et de veiller à ce que des subsides soient envoyées en Syrie, mais son éloignement géographique lui permit assez rapidement de prendre des distances avec le pouvoir de Saladin qui n'obtint aucune réponse à ses nombreuses demandes de renforts. Quant à Bûrî, le plus jeune des fils d'Ayyûb, homme de lettres et poète à ses heures, qui détenait en *iqtâʿ* la province du Fayoum en

Égypte dont il tirait plus de cent mille dinars annuels de revenus, on le vit combattre aux côtés de son frère devant Mossoul, en 1182. L'année suivante, sa mort prématurée à l'âge de vingt-deux ans, lors du siège d'Alep, affecta beaucoup Saladin [128].

Le frère de Taqî al-Dîn, appelé Farrûkhshâh, se distingua lui aussi dès 1175 dans les combats de son oncle, en particulier contre les Francs, et c'est lui qui fut désigné pour succéder à Tûrânshâh à Damas et à Baalbek en 1180. Saladin put compter sur lui pour poursuivre les expéditions contre les Francs, mais en 1182, il tomba malade au cours de l'une d'entre elles et revint mourir à Damas, laissant la réputation d'un prince courageux, juste et généreux, aimant les lettres et la poésie.

Le seul à avoir marqué au départ quelque distance à l'égard de Saladin fut son cousin Nâsir al-Dîn Muhammad, fils de Shîrkûh. Ce dernier ne manifesta, en effet, aucun empressement à venir le rejoindre en Égypte comme l'avaient fait les autres membres de sa famille, bien que Nûr al-Dîn lui eût retiré Homs après la mort de son père, en 1169. Toutefois, quand Saladin vint s'emparer de la Syrie, en 1175, Nâsir al-Dîn se joignit à ses troupes et combattit fidèlement à ses côtés, par la suite, en Syrie comme en Haute-Mésopotamie. Il fit même partie de ceux qui lui sauvèrent la vie lorsque les Assassins tentèrent de le tuer alors qu'il assiégeait ʿAzâz en 1176. Saladin lui remit la ville de Homs dès qu'il l'eut récupérée et lui confirma toutes les anciennes possessions de son père, c'est-à-dire, plus à l'est, l'oasis de Palmyre et la ville de Rahba sur l'Euphrate, deux étapes importantes sur la route reliant la Haute-Mésopotamie à la Syrie centrale et méridionale [129]. Les visées de Nâsir al-Dîn sur les territoires orientaux allaient au-delà encore, puisqu'en 1183 il offrit à Saladin une somme d'argent importante en échange de Mossoul que Saladin s'efforçait alors de

conquérir[130]. Mais Nâsir al-Dîn mourut brutalement au début du mois de mars 1186. La rumeur courut qu'il avait été empoisonné par Saladin qui l'aurait soupçonné de vouloir s'emparer de Damas au cas où il ne se remettrait pas de sa maladie à Harrân. Certains chroniqueurs ajoutent que Saladin s'en méfiait car Nâsir al-Dîn considérait que le pouvoir aurait dû lui revenir en tant qu'héritier de Shîrkûh. Même s'il y a du vrai dans ces allégations, les faits, eux, attestent de la fidélité jamais démentie de Nâsir al-Dîn à Saladin qui confirma, après sa mort, toutes ses possessions à son jeune fils alors âgé de douze ans[131].

Le tournant de l'année 1186

La maladie de Saladin à Harrân, en lui faisant prendre conscience du problème de sa succession, allait introduire d'importants changements dans l'organisation de ses États. Son fidèle conseiller, al-Fâdil, fut l'un de ceux qui l'encouragèrent à confier davantage de pouvoir à ses fils aînés, désormais en âge de gouverner seuls ou sous tutelle. Certes, écrivait-il dans une lettre à Saladin, celui-ci pouvait compter sur son frère al-ʿÂdil et son neveu Taqî al-Dîn qui lui étaient aussi dévoués que des fils, mais « chacun d'eux possède aussi un nid aux nombreux poussins » qui tous rêvent de posséder un jour leur territoire. Avec prudence et diplomatie, al-Fâdil tentait de convaincre Saladin, qui venait de frôler la mort, qu'il n'était pas inutile de penser à assurer l'avenir de ses propres fils.

En réalité, dès sa prise de pouvoir en Égypte, Saladin était apparu soucieux de s'assurer une nombreuse descendance. Alors qu'à son arrivée en Égypte, à près de trente-deux ans, il n'avait

encore aucun enfant connu, ses concubines lui donnèrent dans les années suivantes plus d'un fils par an. En douze ans, de 1170 à 1182, il eut ainsi quatorze fils. Au total, dix-sept fils et une fille, sans compter les enfants morts en bas âge. Grâce à cette nombreuse descendance mâle, la pérennité de sa dynastie était assurée. Dès 1174, il disait à propos de la succession de Nûr al-Dîn que « les souverains ne construisent leur royaume que pour leur descendance ». Dans les lettres qu'il envoya quelques mois plus tard au calife abbasside et à son vizir pour demander l'investiture sur l'Égypte, le Yémen, le Maghreb et la Syrie, son propos est tout aussi clair :

> Nous souhaitons cette investiture avec tous les insignes du pouvoir, pour nous et pour notre frère ou notre fils à qui nous léguerons le pouvoir après nous, comme garantie d'une faveur durable et d'un renouvellement du message [abbasside].

À cette époque, Saladin n'étant pas encore assuré d'avoir une descendance masculine qui lui survivrait, il était normal qu'il envisage l'investiture pour l'un de ses frères après sa mort. Toute sa politique des premières années alla d'ailleurs dans ce sens. Mais dès 1183, il se préoccupa de mettre en place un système qui ne léserait pas ses fils. Cette année-là, il confia pour quelques mois la ville d'Alep à son fils al-Zâhir Ghâzî. Celui-ci n'ayant que onze ans, il fut placé sous la régence d'un émir, et même s'il dut céder assez vite la place à son oncle al-ʿÂdil, ce bref intermède fut un premier pas vers une distribution des territoires au profit de la descendance de Saladin.

Ce partage, Saladin l'accomplit, fidèle à sa façon de gouverner, avec prudence et par étapes. À en croire al-Maqrîzî, en 1184, alors que son fils aîné al-Afdal se trouvait encore au Caire sous la tutelle de Taqî al-Dîn, Saladin pensa à une totale réorganisation de ses territoires. Al-Afdal gouvernerait Damas sous la tutelle de son

oncle al-ʿÂdil qui était aussi maître d'Alep, tandis que son deuxième fils, al-ʿAzîz, gouvernerait l'Égypte sous la tutelle de Taqî al-Dîn. Si l'un des jeunes gens venait à mourir, il serait remplacé par un autre de ses frères et si l'un des deux tuteurs venait à disparaître, l'autre le remplacerait jusqu'à la majorité des jeunes princes[132]. Cette organisation, qui ne fut jamais appliquée, montre néanmoins que Saladin se souciait désormais de l'avenir de sa descendance et indique l'importance qu'il accordait à la Syrie, puisqu'il souhaitait la confier à son fils aîné al-Afdal.

Sa maladie, en 1186, précipita un peu les choses. Alors qu'il semblait sur le point de mourir, son frère al-ʿÂdil accourut à son chevet et apparut comme l'un de ceux qui pourraient briguer sa succession. Mais en Égypte, le bouillant Taqî al-Dîn pouvait aussi laisser libre cours à ses ambitions et à Homs, Nâsir al-Dîn, le fils de Shîrkûh, ne cachait pas ses visées sur la Syrie. Tout cela est fort bien résumé dans une anecdote représentant Saladin convalescent dialoguant avec l'un de ses proches émirs, ʿAlam al-Dîn Ibn Jandar. Ce dernier dit au sultan :

> Lorsque l'oiseau veut construire un nid pour ses petits, il se porte vers le haut d'un arbre afin de mieux les protéger. Mais toi tu as livré les forteresses aux membres de ta famille et tu as laissé tes enfants sur le sol. Alep est entre les mains de ton frère, Hama dans celles de Taqî al-Dîn, Homs dans celles du fils de Shîrkûh ; ton fils al-Afdal est en Égypte avec Taqî al-Dîn qui l'en chassera quand il le voudra, et ton autre fils que voici se trouve sous la même tente que ton frère [al-ʿÂdil] qui peut faire de lui ce qu'il lui plaira. – Tu as dit vrai, répartit le sultan, mais garde tout cela pour toi [133].

Que cette conversation ait vraiment eu lieu ou qu'Ibn al-Athîr l'ait un peu enjolivée, peu importe, car elle reflète bien la façon dont les contemporains comprirent les nouvelles mesures prises par Saladin. Il faut dire que la situation en Égypte incitait également Saladin à revoir la distribution des territoires. Des frictions avaient opposé al-Afdal à Taqî al-Dîn qui s'était plaint de

voir le jeune prince se mettre en travers de ses décisions et soutenir ses adversaires. Saladin commença donc par rappeler son aîné à Damas, ce dont Taqî al-Dîn se réjouit un peu trop ouvertement, suscitant ainsi l'inquiétude de son oncle. Al-ʿÂdil, de son côté, regrettait sans doute d'avoir échangé l'Égypte contre la Syrie du Nord et proposa lui-même à Saladin de rendre Alep à son fils al-Zâhir afin de retourner au Caire servir de tuteur à al-ʿAzîz, une solution qui convenait à Saladin dans la mesure où al-ʿÂzîz lui-même, âgé d'une quinzaine d'années, insistait pour que son oncle l'accompagnât [134].

À la fin de l'année 1186, al-ʿAzîz, qui avait vécu en Syrie depuis que son père l'avait conquise, fut donc installé en Égypte avec al-ʿÂdil pour tuteur et al-Fâdil comme conseiller et administrateur. Toute la province de Qûs, en Haute-Égypte, lui fut remise en bien propre. Al-Afdal, alors âgé de seize ans, fut rappelé par son père, au mois d'août 1186, à Damas, où il reçut un accueil que Saladin voulut triomphal. Il fut installé avec sa mère et toute leur suite dans un palais de la citadelle et dès la fin de cette année, il épousa l'une de ses cousines, fille de Nâsir al-Dîn de Homs et petite-fille de Shîrkûh. Cette alliance matrimoniale, qui resserrait les liens avec la descendance de celui dont Saladin se voulait l'héritier, neutralisait du même coup les revendications qui auraient pu naître au sein de cette branche de la famille ayyoubide.

Saladin confirma aussi le mariage de son fils al-Zâhir (quatorze ans), désormais maître d'Alep, avec l'une des filles d'al-ʿÂdil. Une union parfaitement conforme avec les usages du monde arabo-musulman selon lesquels le mariage entre cousins germains était non seulement possible mais prioritaire. Saladin ne faisait là que respecter un système de parenté et d'alliance bien établi, mais il affirmait aussi sa volonté de voir ses fils lui succéder et son désir de

maintenir autour d'eux la solidarité familiale qui l'avait lui-même porté au pouvoir. Il laissait toutefois sans réponse la difficile question de la tête de l'État, estimant sans doute que la suzeraineté serait exercée par son fils aîné al-Afdal à Damas.

De tels arrangements ne furent évidemment pas du goût de Taqî al-Dîn, au Caire, qui faillit succomber à la tentation de se réfugier en Cyrénaïque où son émir Qarâqûsh al-Armanî l'invitait à venir le rejoindre afin de poursuivre la conquête de l'Afrique du Nord. Cette idée ne plut guère à Saladin dont les priorités à cette époque étaient davantage tournées vers la conquête de Jérusalem que vers celle du Maghreb. Taqî al-Dîn fut donc « invité » à venir le rejoindre sans tarder à Damas au début du mois de novembre 1186 et, pour effacer son amertume, Saladin lui accorda généreusement toutes ses anciennes possessions syriennes[135] en y ajoutant Mayyâfâriqîn au nord du Tigre, entre Haute-Mésopotamie et Arménie.

Famille collatérale ou descendance directe ?

Aucun des membres de la famille de Saladin ne lui fit défection dans les combats contre les Francs en 1187 et 1188. Ses fils participèrent à leurs premières batailles, les deux aînés dès 1187, et al-Zâhir en 1188. Mais ses principaux auxiliaires restèrent son frère al-ʿÂdil et son neveu Taqî al-Dîn en raison de leur grande expérience militaire. L'un et l'autre, encouragés par les conquêtes des territoires francs et par le fait que les jeunes princes étaient désormais en âge de gouverner seuls, réclamèrent à Saladin de nouvelles terres. Al-ʿÂdil obtint ainsi, en 1187, la plus grande

partie de la Transjordanie[136], tandis que Taqî al-Dîn en 1188 ajoutait à ses possessions syriennes, les ports de Lattaquié, Jabala et Bâniyâs, situés entre Tripoli et Antioche, ainsi qu'une forteresse de l'arrière-pays[137].

En octobre 1190, la mort, au cours du siège d'Acre, de l'émir d'Irbil eut d'importantes répercussions sur la répartition des territoires ayyoubides. Son frère Muzaffar al-Dîn Gökbörî obtint la ville d'Irbil qu'il convoitait depuis longtemps déjà, en échange de ses possessions de Haute-Mésopotamie que Saladin remit à son neveu Taqî al-Dîn[138]. Désormais, celui-ci se retrouvait à la tête d'une double et vaste principauté comprenant d'une part la Syrie centrale autour de Hama avec un débouché sur la Méditerranée et d'autre part une grande partie de la Haute-Mésopotamie. En prenant le chemin de l'Orient, au début du mois de mars 1191, son premier objectif était d'asseoir son pouvoir dans ses nouveaux territoires, mais aussi, contrairement aux instructions de Saladin, d'étendre sa domination en direction de l'Arménie. C'est en tentant de s'emparer d'Akhlât et Malazgird, deux villes situées dans la région du lac de Van, qu'il tomba malade et mourut le 10 octobre 1191. Son corps fut ramené à Mayyâfâriqîn et plus tard transporté et enterré dans une madrasa de Hama. Ainsi ses ambitions l'avaient mené très loin des combats de Saladin contre les Francs et ses intentions de se tailler une principauté en Orient pour lui-même et ses descendants font peu de doute. Saladin lui en voulut et lui imputa une partie de la responsabilité de la chute d'Acre aux mains des Francs. Non seulement il l'avait privé de son appui en Palestine en guerroyant aux confins de l'Arménie, mais il avait aussi retardé l'envoi de renforts par les princes de la région, inquiets de le voir s'en prendre à leurs territoires. Saladin n'eut pas de mots assez durs à l'égard de son neveu, estimant que ce n'était

pas le moment de susciter de telles inimitiés et évoquant à propos de ses visées expansionnistes ce verset du Coran (XXVIII, 15) : « Voici une œuvre du démon. »

Sa colère, cependant, céda très vite la place au chagrin quand il apprit la mort de son neveu. Taqî al-Dîn fut décrit par ses contemporains comme un prince expérimenté, courageux et généreux. Une générosité dont ʿImâd al-Dîn témoigne personnellement, ayant lui-même reçu de Taqî al-Dîn deux cents dinars pour reconstruire sa maison dévastée par un incendie. Les sources chrétiennes sont, elles, plus partagées à son sujet. Bar Hebraeus dénonce ses massacres de paysans arméniens tandis qu'en Égypte l'auteur de l'*Histoire des patriarches* loue au contraire sa justice et son autorité. Ce qui est certain, c'est qu'avec lui disparaissait l'un des meilleurs appuis et des plus vaillants commandants de l'armée de Saladin [139].

Après sa mort, son fils al-Mansûr, âgé d'une vingtaine d'années, aurait pu hériter de ses possessions, mais il fut desservi par sa maladresse et son inexpérience. Craignant de ne pas se voir confirmer l'héritage de son père, il crut bon de réclamer à Saladin un serment officiel. Mis en colère par ce qu'il considérait comme un affront, Saladin s'était écrié qu'aucun membre de sa famille ne lui avait jamais témoigné une telle méfiance. Soupçonnant son petit-neveu de rébellion, il demanda à son fils al-Afdal de marcher, à l'est de l'Euphrate, sur les terres d'al-Mansûr qui sollicita aussitôt l'intercession de son oncle al-ʿÂdil. Celui-ci exerça, une fois de plus, ses talents de négociateur, ce qui lui permit d'éviter une discorde familiale et surtout d'obtenir de nouvelles possessions. Al-Mansûr fut autorisé à conserver une partie des territoires syriens de son père, mais dut céder à al-ʿÂdil toutes ses terres à l'est de l'Euphrate et à al-Afdal les ports et les forteresses situés à l'ouest de Hama [140].

Tandis qu'al-Afdal s'en tirait avec un lot de consolation, al-ʿÂdil apparaissait bien, au printemps 1192, à la tête de la Transjordanie et d'une grande partie de la Haute-Mésopotamie, comme le personnage de la famille le plus influent après Saladin. Les grands centres du Caire, Damas et Alep avec les territoires qui en dépendaient étaient certes dirigés par les fils de Saladin, maintenant en âge de gouverner, mais al-ʿÂdil disposait désormais, en son nom propre, d'une principauté aux marges de l'empire, notamment à l'est de l'Euphrate, où il était encore possible de s'étendre aux dépens des dynasties zenguides et artukides. À toutes ses possessions, il ajouta la citadelle de Qalʿat Jaʿbar, dominant l'Euphrate, au sud-est d'Alep, annexée depuis peu au territoire de son neveu al-Zâhir. Après quelques hésitations, Saladin accepta une fois de plus de retirer un territoire à son fils pour répondre aux exigences de son frère, montrant ainsi qu'il lui était encore impossible de compter sur les seules forces de ses fils et d'abandonner totalement la conception d'un pouvoir partagé entre frères.

L'histoire des relations familiales au sein de la famille ayyoubide et le partage des territoires de Saladin à la veille de sa mort montrent clairement sa volonté de fonder une dynastie et de consolider son pouvoir en prenant appui sur les principaux membres de sa famille. Certes, à l'intérieur de leurs frontières, les princes ayyoubides devaient compter avec les émirs à qui des portions du territoire étaient redistribuées en *iqtâʿ*, mais, globalement, ce système permettait à Saladin de contrôler assez étroitement le gouvernement de ses États. En revanche, les difficultés de succession qu'une telle politique familiale entraîna au lendemain de sa mort allaient mettre en plein jour ses faiblesses et ses contradictions.

10
L’appui des élites

Si le soutien familial fut bien au cœur du système politique élaboré par Saladin, il ne pouvait à lui seul assurer son succès. Lorsqu’il prit le pouvoir en Égypte, Saladin n’avait, pour l’appuyer, qu’une petite poignée d’émirs. Or, pour unifier l’Islam, emporter l’adhésion des populations, mener le jihad et disposer d’une armée puissante, il avait impérativement besoin de l’appui des élites religieuses et militaires qui avaient, pour la plupart, servi auparavant les dynasties fatimide ou zenguide.

L’appui des oulémas était essentiel à plus d’un titre pour Saladin. Ce sont eux qui détenaient le pouvoir de convaincre la population de la légitimité d’un souverain et de son aptitude à gouverner. Les juristes les plus éminents pouvaient, en outre, infléchir les actions du prince en promulguant des fatwas qui reconnaissaient ou non la conformité de ses décisions à la loi religieuse. À plusieurs reprises, Saladin eut recours à de telles consultations juridiques, le plus sûr moyen pour lui de faire accepter des décisions qui risquaient d’être impopulaires. C’est ce qu’il fit, par exemple, avant de destituer le calife fatimide, en

1171, ou d'ordonner l'exécution du poète ʿUmâra et du mystique al-Suhrawardî, en 1174 et 1191 [141].

Les élites religieuses jouaient aussi un rôle important dans la conduite du jihad. C'est à elles que Saladin faisait appel pour négocier les trêves, rédiger les traités, galvaniser les troupes sur le champ de bataille – ils se battaient parfois eux-mêmes –, légaliser des levées d'impôts extraordinaires, prononcer des *khutba*s du haut des *minbar*s, glorifier son action ou appeler au combat. Ibn Shaddâd, en dédiant à Saladin un traité sur le jihad, en l'accompagnant sur le champ de bataille, en exhortant les troupes au combat, en remontant le moral de son maître et en faisant l'éloge de ses actions, fut exemplaire à cet égard. En 1182, les négociations menées devant Mossoul soulignent particulièrement bien le rôle que pouvaient jouer les oulémas sur la scène politique : le chef des soufis fut envoyé en ambassade par le calife auprès de Saladin. Celui-ci chargea alors al-Fâdil, ʿImâd al-Dîn et le jurisconsulte Diyâ' al-Dîn al-Hakkârî de conduire les négociations avec les envoyés de Mossoul. Parmi ces derniers, se trouvait un sharîf alide, c'est-à-dire un homme prétendant descendre de la famille du Prophète et, pour cette raison, très respecté des milieux religieux [142].

De leur côté, les oulémas avaient tout intérêt à soutenir la politique de Saladin. Les mesures qu'il prit en faveur d'une stricte application de la loi religieuse, de la suppression des taxes illégales, d'une plus grande rigueur à l'égard des non-musulmans et d'une surveillance accrue des mœurs, étaient toutes de nature à leur plaire. En outre, Saladin leur témoigna constamment le plus grand respect, en privé comme en public. Il assista ainsi en personne aux obsèques d'Ibn ʿAsâkir, traditionniste damascène réputé. En maintes occasions, il leur accorda d'importantes

satisfactions matérielles en leur offrant vêtements d'honneur et sommes d'argent et en leur redistribuant, sous forme de *waqf*s ou de donations, les biens confisqués à ses ennemis et le produit de certains impôts. En 1177, par exemple, il prit la décision de verser aux jurisconsultes d'Alexandrie une partie des taxes imposées aux marchands francs [143].

Si les oulémas détenaient la clé de la légitimité du pouvoir et de la conformité des décisions du souverain à la loi religieuse, les émirs possédaient celle des victoires militaires. Saladin choisissait soigneusement ses chefs militaires, comme le laisse entrevoir Ibn al-Athîr dans ce récit des événements de 1188, au lendemain de la défaite infligée au calife de Bagdad par le sultan seljoukide :

> À cette époque, je me trouvais en Syrie dans l'armée de Saladin qui se préparait à mener une expédition. La nouvelle du départ de l'armée de Bagdad lui parvint grâce à ses courriers sur dromadaire. Il dit alors : « Vous allez m'annoncer la nouvelle de leur défaite. » L'un des présents lui dit : « Comment cela ? » « Nul doute, répondit-il, que mes compagnons et ma famille en savent davantage sur la guerre que le vizir et sont plus capables de se faire obéir de l'armée que lui. Et malgré cela, jamais je n'envoie l'un d'entre eux dans un escadron au combat, sans avoir peur pour lui. Or ce vizir ne connait rien à la guerre et n'exerce le pouvoir que depuis peu de temps ; les émirs ne considèrent pas qu'il est apte à se faire obéir alors qu'il a entrepris de livrer lui-même combat contre un vaillant sultan. Parmi ceux qui l'accompagnent qui donc va lui obéir ? » Telle était la situation et lorsque la nouvelle de leur défaite lui parvint, Saladin dit à ses compagnons : « Je vous avais dit telle et telle chose et les nouvelles qui sont arrivées ont tout confirmé [144]. »

L'expérience de la guerre et la capacité à se faire obéir de ses troupes, telles étaient les premières qualités que Saladin attendait d'un chef d'armée. Ainsi dans le choix de ses émirs accordait-il plus d'importance aux qualités d'autorité, de courage et d'endurance qu'à des critères ethniques, dynastiques ou familiaux. D'où sa politique pragmatique de main tendue aux émirs les plus valeureux et les plus expérimentés ayant servi les dynasties précédentes. Plus encore que les oulémas, les émirs furent généreusement

récompensés par Saladin qui leur distribua en *iqtâʿ* une très grande partie des terres confisquées à ses adversaires ou reprises aux Francs. C'est ainsi que se constituèrent de très puissantes familles qui, dans l'ensemble, restèrent fidèles à leur souverain mais posèrent ensuite d'importants problèmes à ses successeurs.

Le cercle des proches

Outre sa famille, le très proche entourage de Saladin comprenait des hommes de lettres et de religion au premier rang desquels al-Fâdil, ʿImâd al-Dîn et Ibn Shaddâd dont les noms, au fil des pages, sont devenus familiers au lecteur, non seulement pour les informations de première main qu'ils fournissent sur la vie de Saladin mais aussi parce qu'ils furent d'importants acteurs de la vie juridique et administrative de son temps. De leurs œuvres, il a déjà été question en introduction. On ne parlera ici que de leurs relations personnelles avec Saladin.

Al-Fâdil est sans doute celui qui en fut le plus proche et la confiance que le sultan lui témoignait ne se démentit jamais. Il portait le titre de cadi, non parce qu'il exerçait les fonctions de juge, mais comme une distinction honorifique, ainsi qu'il était d'usage dans l'administration fatimide. Devenu le bras droit de Saladin dès 1171, il l'accompagna plusieurs fois dans ses campagnes militaires. Très vite, cependant, sa présence en Égypte s'avéra indispensable pour contrôler le budget et l'administration. Dans l'importante correspondance qu'il entretint avec son maître transparaissent toujours son dévouement respectueux et sa réelle affection. On le voit ainsi s'inquiéter, à plusieurs reprises, de l'état de santé du sultan. L'autorité morale qu'il savait détenir sur lui

l'amena parfois à le contredire et même à le réprimander affectueusement, avec toutes les précautions oratoires d'usage. À l'égard des fils et des neveux de Saladin, il adopta, de même, le ton d'un père n'hésitant pas à faire, le cas échéant, quelques remontrances. Nombreux furent les témoignages d'estime et d'amitié que Saladin lui manifesta en retour. Dans ses campements, il aimait avoir al-Fâdil à ses côtés et faisait pratiquer une ouverture entre sa tente et la sienne afin de pouvoir communiquer plus facilement avec lui. Il n'appréciait guère de le voir partir pour des contrées lointaines et risquer sa vie sur les routes, fût-ce pour accomplir le pèlerinage. Ainsi, en 1179, lorsqu'al-Fâdil voulut se rendre à La Mecque, il ne l'autorisa à partir qu'en le faisant escorter d'une petite troupe armée, non sans l'avoir fait jurer qu'il ne s'établirait pas là-bas et reviendrait bientôt [145].

Outre ses talents intellectuels et littéraires – un recueil de ses poèmes nous est parvenu [146] – et ses qualités d'administrateur, al-Fâdil était très pieux et très scrupuleux dans l'application de la loi religieuse. C'est probablement sous son influence que Saladin fit remettre en vigueur les mesures de discrimination à l'égard des non-musulmans [147]. Il fut marié et eut plusieurs fils, mais sa véritable passion fut les livres, qu'il rassembla en grand nombre dans sa bibliothèque. Physiquement, c'était un homme de petite taille, chétif et bossu. De santé fragile, ses lettres se font l'écho de sa fatigue. À cinquante ans, il se sentait déjà vieillir et se plaignait de ne plus pouvoir se déplacer sur de longues distances, sans doute à cause de la goutte qui le fit beaucoup souffrir vers la fin de sa vie. Sa bosse donna l'occasion aux poètes satiriques de le railler sans ménagement et Ibn ʿUnayn n'hésita pas, dans un langage très cru, à l'accuser de toutes sortes de vices [148]. En réponse, al-Fâdil se

contentait d'afficher publiquement un détachement teinté de mépris : « Je ne crains pas d'entendre les chameaux blatérer, comment craindrais-je le bêlement des chevreaux ? » affirmait-il dans l'un de ses poèmes [149]. C'est néanmoins lui qui poussa Saladin à bannir le poète.

La personnalité de ʿImâd al-Dîn était tout autre. C'est au printemps 1175 que cet administrateur iranien de talent fut introduit auprès de Saladin grâce à un poème qu'il composa en son honneur. Protégé par al-Fâdil, il garda envers ce dernier une reconnaissance éternelle : « Si je n'avais été soutenu par lui, je n'aurais jamais eu de force ; s'il ne m'avait accordé ses bienfaits, je n'aurais obtenu ni notoriété ni pouvoir. Aussi ma vie durant je le remercierai de ses bontés et lui rendrai grâces de sa générosité [150]. » Par une curieuse coïncidence, ʿImâd al-Dîn se retrouvait ainsi au service d'un homme dont le père était gouverneur de Takrît lorsque le vizir seljoukide y avait fait exécuter son oncle. Une exécution dont ʿImâd al-Dîn, qui ne voulait pas paraître critique à l'égard de la famille de son nouveau maître, prend soin de dire qu'elle fut réprouvée par Ayyûb [151].

ʿImâd al-Dîn accompagna Saladin dans presque toutes ses campagnes militaires. Il tenait le compte des prisonniers, rédigeait les textes des trêves et les nombreuses missives envoyées au calife, aux émirs et aux proches du sultan pour les informer de ses victoires, de ses intentions ou de ses besoins. En certaines occasions, il fut même chargé de mener des négociations avec les Alépins ou avec les émirs de Jéziré, une région qu'il connaissait bien. Autant de missions qui lui donnèrent du fil à retordre, comme il le disait lui-même avec une certaine franchise. Une fois que Saladin lui avait dicté le contenu de ses lettres, il conservait une totale liberté dans l'expression et l'écriture. ʿImâd al-Dîn était, en

effet, connu pour sa virtuosité verbale et stylistique dans la tradition d'un genre littéraire très prisé dans les chancelleries arabes, celui de la prose rimée et rythmée. Au-delà de la préciosité de son style, les informations qu'il fournit sont d'un immense intérêt, même si l'image qu'il donne de lui-même est celle d'un homme pénétré de son importance et de ses talents :

> Tout fait historique relaté par un autre que moi disparaîtra avec lui ; le bruit de cet exploit cessera en même temps que sa voix se taira. Mais ce que moi je rapporte est comme jardins qui prospèrent quand le ciel est couvert de nuages pluvieux, comme l'astre qui se montre quand l'aurore verse de l'or sur l'argent des étoiles [152].

Il est vrai que Saladin avait trouvé en lui un propagandiste de choix, un secrétaire dont les talents littéraires contribuèrent grandement à répandre ses exploits à l'intérieur du monde musulman. Plus d'une fois, il eut l'occasion de lui marquer sa reconnaissance en lui offrant de somptueux cadeaux : maison, esclaves, oiseaux de proie. ʿImâd al-Dîn était certainement moins détaché des biens de ce monde qu'al-Fâdil. Ainsi, au cours d'une expédition, il vendit ses bagages sur le marché militaire, pour profiter de l'inflation qui sévissait alors. À plusieurs reprises, il se plaignit de difficultés pécuniaires ou de la perte de ses biens et songea même, dans les dernières années, à quitter le service de Saladin, ce dont al-Fâdil finalement le dissuada [153].

Quant à Bahâ' al-Dîn Ibn Shaddâd, irakien d'origine, il rencontra Saladin pour la première fois en 1184, alors qu'il faisait partie d'une ambassade envoyée en Syrie par le prince zenguide de Mossoul. Dès cette époque, Saladin tenta, en vain, de retenir auprès de lui cet éminent traditionniste et juriste chafiite en lui offrant une chaire de professeur dans une madrasa du Caire. Les deux hommes se rencontrèrent à nouveau en Jéziré, en 1186, mais ce n'est qu'en 1188, alors qu'il revenait de son pèlerinage à La

Mecque, qu'Ibn Shaddâd accepta finalement d'entrer au service du sultan. À partir de cette date, il ne le quitta plus. Il l'accompagna dans sa campagne militaire de Syrie du Nord et resta à ses côtés durant le long siège d'Acre de 1189 à 1191. Saladin le nomma cadi de l'armée et le chargea d'exhorter les hommes au jihad. Lui-même se plaisait à l'écouter rapporter les traditions du Prophète relatives à la guerre sainte et aimait beaucoup prier à ses côtés.

Ses talents de négociateur contribuèrent à régler plus d'un conflit, tant avec les émirs d'Irak que Ibn Shaddâd connaissait bien, qu'au sein même de la famille ayyoubide. En 1192, c'est lui qui servit de trait d'union entre Saladin et son petit-neveu rebelle, al-Mansûr, puis entre Saladin et son frère al-ʿÂdil pour la redistribution des territoires en Jéziré. À la fin de l'année 1192, Saladin le laissa à Jérusalem, après lui avoir confié la fonction de cadi de cette ville et la surveillance de la construction de l'hôpital et de la madrasa qu'il venait de fonder. Mais quelques semaines plus tard, sentant peut-être sa fin approcher, il lui demanda de venir le rejoindre à Damas. Avec al-Fâdil, Ibn Shaddâd accompagna Saladin dans ses derniers instants. Après sa mort, il continua de jouer un rôle influent auprès de ses fils, notamment d'al-Zâhir, à Alep, où il choisit de résider jusqu'à la fin de sa vie, en 1234.

Le grand savant irakien ʿAbd al-Latîf al-Baghdâdî rencontra ces trois hommes, en 1192, dans le camp des musulmans installé sous les murs d'Acre. Son récit éclaire assez bien le rôle qu'ils jouaient auprès de Saladin jusque sur le champ de bataille :

> Je me présentai à Bahâ' al-Dîn Ibn Shaddâd, qui était alors cadi de l'armée. Comme il avait entendu parler de la réputation dont j'avais joui à Mossoul, il me reçut avec affabilité, quitta ce qu'il faisait pour s'occuper de moi et me dit : « Allons voir le secrétaire ʿImâd al-Dîn. » La tente de ʿImâd al-Dîn était à côté de celle de Bahâ' al-Dîn. Nous nous y rendîmes et je le trouvai occupé à écrire une dépêche en caractères *thulûth*

au Dîwân auguste [la cour du calife de Bagdad] sans même avoir fait de brouillon. « Cette lettre, me dit-il, est destinée à votre ville. » Il me proposa plusieurs questions de théologie spéculative, puis il dit : « Venez avec moi chez le cadi al-Fâdil. » Nous entrâmes auprès du cadi et je vis un cheikh frêle, fait de tête et de cœur ; il écrivait et dictait en même temps à deux personnes. Son visage et ses lèvres faisaient toutes sortes de mouvements tant il désirait trouver les mots. C'est comme s'il écrivait avec son corps tout entier. Il m'interrogea à propos d'un verset du Coran [...] et me posa beaucoup d'autres questions sans cesser pour autant d'écrire et de dicter [154].

Cette présence des secrétaires sur le champ de bataille n'allait pourtant pas toujours de soi, pour des hommes plus habitués à manier la rhétorique et le calame que la lance et l'épée. ʿImâd al-Dîn n'en fait pas mystère, en 1177, alors qu'il était, aux côtés de Saladin, en route pour Ramla :

Le retour (en Syrie) me paraissait dangereux. Je ne suis qu'un homme de plume pas un homme de guerre et j'eus peur qu'on ne se repentît du résultat de ce raid ; le terme était lointain et l'affaire difficile, la route entière était de sable, mes chameaux et mes mules ne pourraient porter [le nécessaire] ; cette bataille était celle des sabres et non celle des plumes. Chacun d'entre nous doit accomplir son travail et ne pas outrepasser sa fonction.

Ce fut la seule bataille où il n'accompagna pas Saladin. Ce dernier l'autorisa à rentrer en Égypte et à prier pour la victoire, ce qui permit à ʿImâd al-Dîn d'écrire :

On m'a dit d'aller au jihad, mais que m'apportera l'effort de m'y rendre ?
Mon courage ne va pas renforcer l'armée et mon arc n'a pas de corde pour sa flèche [155].

Dans l'entourage de Saladin, un peu moins intimes sans doute, figuraient quelques autres lettrés, fidèles de la première heure, qui l'appuyèrent dès sa nomination comme vizir du calife fatimide. Safî al-Dîn Ibn al-Qâbid était de ceux-là. Après avoir accompagné Ayyûb et Shîrkûh, cet administrateur syrien, décrit comme honnête et habile, s'était mis au service de Saladin lorsque celui-ci n'était encore que responsable de la police à Damas, sous le règne de Nûr al-Dîn. Plus tard, Saladin le nomma trésorier et le chargea de l'administration de Damas. Même si le luxe dans lequel il vivait

dans la citadelle ne plaisait guère au sultan, il n'en resta pas moins riche et influent jusqu'à sa mort, en 1191. Comme il n'avait pas d'héritier, il distribua de son vivant une partie de ses biens à ses mamelouks et, à la veille de sa mort, légua le reste à Saladin [156].

Très proches de Saladin étaient aussi les émirs qui dès le début se rangèrent à ses côtés et lui apportèrent leur soutien par fidélité envers sa famille. Parmi eux, Qarâqûsh al-Asadî, eunuque affranchi d'origine chrétienne, jadis au service de Shîrkûh, occupait une place particulière [157]. D'abord nommé majordome, au Caire, il exerça ensuite d'importantes responsabilités politiques et administratives. Saladin le chargea de surveiller la famille du calife fatimide défunt, assignée à résidence, puis à partir de 1176, de superviser l'établissement du nouveau cadastre. C'est à lui également que fut confiée la construction de la citadelle du Caire, des remparts de la ville ainsi que du pont enjambant le Nil à hauteur de Guizeh, sur la route des pyramides. Ses talents de maître d'œuvre le désignèrent tout naturellement, en 1188, pour superviser la reconstruction des fortifications d'Acre. Saladin aurait dit à cette occasion :

> Pour suffire à cette entreprise importante, pour régler cette grave question, je ne vois qu'un homme énergique dont le trait pénètre, un homme à l'entendement éclairé, un héros belliqueux, un ingénieur expérimenté, un homme probe et sagace, respectable et d'esprit vif, dont l'opinion l'emporte, quelqu'un qui s'applique et réussit, quelqu'un de capable, qui se charge de réduire les résistances et de résoudre les difficultés ; cet homme ferme qui ne tremble pas, ce mont inébranlable, c'est Bahâ' al-Dîn Qarâqûsh [158].

Qarâqûsh demeura dans Acre durant le long siège de la ville par les Francs, veillant sur la muraille, toujours prompt à colmater les brèches et à reconstruire les pans qui s'écroulaient. Quand la ville se rendit aux Francs, en 1191, il fut au nombre des prisonniers et n'obtint sa libération qu'en octobre 1192, en échange d'une

grosse rançon [159] qu'il alla lui-même rassembler à Damas. On dit que toute sa fortune y passa… Il revint ensuite en Égypte où il resta, après la mort de Saladin, au service de son fils, al-ʿAzîz. À la mort de ce dernier, en 1198, il fut nommé régent de son jeune fils al-Mansûr, mais ses décisions ne semblaient plus faire l'unanimité et il fut rapidement remplacé à la régence par al-Afdal, le fils aîné de Saladin. Outre son courage et sa détermination, Qarâqûsh avait la réputation d'être un homme de bien et fut à l'origine de plusieurs fondations pieuses ou charitables. Il fit ainsi construire un établissement pour soufis au nord du Caire dans le quartier d'al-Maqs, un caravansérail gratuit pour les voyageurs dans un faubourg nord du Caire, à l'extérieur de la Porte des Victoires (Bâb al-Futûh), et fit creuser un puits et une citerne au pied du plateau d'al-Muqattam. Ses contemporains Ibn Shaddâd et ʿImâd al-Dîn ne tarissent pas d'éloges à son sujet et sa figure est restée célèbre dans la tradition populaire en Égypte.

Il est, dès lors, surprenant de lire le témoignage de ceux qui contestèrent ses jugements et mirent en doute son intelligence. Ibn Mammâtî, auteur d'un ouvrage intitulé *Livre sur la sottise des jugements de Qarâqûsh*, fut l'un des plus virulents. Comme le fait assez justement remarquer l'historien Ibn Khallikân, si ces histoires de bêtise avaient eu quelque fondement, Saladin lui aurait-il accordé toute sa confiance ? S'agit-il du même Qarâqûsh et si oui, comment expliquer cette vision contradictoire du personnage ? Paul Casanova a jadis suggéré d'en chercher les raisons dans les luttes politiques qui entourèrent le jeune al-Mansûr, lorsqu'il fallut lui choisir un régent. L'historien al-Maqrîzî dit, en effet, que le parti hostile à la régence de Qarâqûsh, qui était alors très âgé, s'employa à le déconsidérer en lui faisant une réputation d'avarice et d'esprit versatile [160]. Dans ce contexte, on peut imaginer qu'Ibn

Mammâtî, auteur du premier pamphlet contre l'émir qui en inspira ensuite une série d'autres, ait fait partie du clan de ses adversaires. Si tel était le cas, sa réussite fut totale, car non seulement Qarâqûsh dut se désister en faveur d'al-Afdal, mais il devint aussi dans l'imaginaire populaire le symbole même de la bêtise [161].

L'émir ʿIzz al-Dîn Jawâlî était lui aussi un ancien émir de Shîrkûh [162]. C'est dans sa tente, devant ʿAzâz, que Saladin se trouvait assis, en 1176, lorsqu'il fut assailli par un membre de la secte des Assassins. Considéré comme l'un des meilleurs officiers de Saladin, Jawâlî combattit à ses côtés jusqu'à sa mort survenue en 1192 à la suite d'une chute de cheval [163]. La figure du Kurde Sayf al-Dîn al-Mashtûb (le Balafré) est, de même, emblématique de ces émirs, anciens compagnons de Shîrkûh, qui se rallièrent tout de suite à Saladin. Sa fidélité fut sans faille et Saladin le récompensa en lui remettant, après ses conquêtes de 1187, Sidon, faisant de lui l'un de ses plus puissants officiers. Nommé à la tête de la garnison qui prit la relève dans Acre durant l'hiver 1190-1191, il fut capturé par les Francs, en juillet 1191, et libéré en avril 1192, en échange de cinquante mille dinars, une rançon qu'il eut du mal à rassembler. À son retour à Jérusalem, le sultan le reçut avec joie et lui remit Naplouse et Sébaste. L'importance de son rôle auprès de Saladin est soulignée dans le fait qu'il fit partie de ceux qui prêtèrent serment avec lui, le 3 septembre 1192, pour sceller l'accord conclu avec Richard Cœur de Lion. Deux mois plus tard, cependant, il mourut à Naplouse et fut enterré à Jérusalem [164].

À la jonction des milieux religieux et militaires, Diyâ' al-Dîn ʿÎsâ al-Hakkârî avait un profil original. Ce Kurde avait commencé sa carrière comme jurisconsulte chafiite avant de la poursuivre dans l'armée. Il portait ainsi le costume militaire mais restait coiffé du turban des oulémas. Après avoir servi dans l'armée de Nûr al-Dîn,

il prit dès le début le parti de Saladin dont il devint un proche conseiller [165]. En 1177, les Francs le firent prisonnier et il demeura trois ans dans leurs geôles. Malade, il fut soigné par un médecin arabe chrétien qui le fit libérer de ses fers et transporter chez lui en se portant garant de lui. En 1180, Saladin obtint sa libération en échange d'une importante rançon (soixante à soixante-dix mille dinars). Ensuite, le sultan mit à profit ses talents de diplomate en l'envoyant négocier avec Pahlawân, maître d'Azerbaïdjan, en 1185. De même, les liens qu'il avait noués avec les chrétiens orientaux de Jérusalem, durant sa captivité, incitèrent Saladin à le charger des négociations avec ces mêmes chrétiens en 1187 [166].

Ralliements et retournements

Une chose était de compter sur l'appui de sa famille et de ses amis, une autre était de se rallier les serviteurs de la dynastie fatimide déchue et de l'héritier légitime de Nûr al-Dîn. En Syrie, l'un des ralliements à Saladin les plus spectaculaires fut sans doute celui de Kamâl al-Dîn Ibn al-Shahrazûrî, un juriste de renom, originaire d'une région montagneuse située à l'est du Tigre, entre Mossoul et Hamadhân. Nommé grand cadi de Damas, en 1160, il s'était heurté à Saladin du temps où celui-ci dirigeait la police, mais après la mort de Nûr al-Dîn, il s'était montré favorable à une entente avec le nouveau maître de l'Égypte. Dès son entrée à Damas, en 1174, Saladin alla lui rendre visite et le confirma dans ses fonctions, un geste politique habile qui lui valut le ralliement de la population sunnite de Damas. À partir de cette date, Ibn al-Shahrazûrî fut couvert d'honneurs par Saladin qui en fit l'un de ses proches conseillers. Avant de mourir, en 1176, il exprima le

souhait de voir son neveu Diyâ' al-Dîn lui succéder. Mais le sultan avait d'autres projets. Sans s'aliéner Diyâ' al-Dîn, personnalité respectée et très bon orateur, dont il fit son ambassadeur attitré auprès du calife de Bagdad, il remit la fonction de grand cadi à Sharaf al-Dîn Ibn Abî ʿAsrûn (également originaire de Mossoul), l'une des figures les plus en vue du règne de Nûr al-Dîn. Saladin faisait ainsi d'une pierre deux coups : il remerciait Sharaf al-Dîn qui avait dès le début pris son parti, tout en se situant clairement dans le sillage de Nûr al-Dîn dont le souvenir, en Syrie, était encore très présent [167].

Aussi, même lorsque Sharaf al-Dîn perdit la vue, peu de temps après, Saladin décida de le laisser exercer sa fonction, avec l'aide de son fils Muhyî al-Dîn et d'un autre suppléant [168]. Sharaf al-Dîn resta grand cadi de Damas jusqu'à sa mort en 1191. Son fils lui succéda mais, dès 1192, la fonction passa sous le contrôle d'une troisième grande famille syrienne, celle des Banû l-Zakî qui, du début du XII^e^ à la fin du XIII^e^ siècle, ne donna pas moins de sept grands cadis chafiites à Damas [169]. En nommant ainsi à la fonction religieuse la plus prestigieuse des personnalités appartenant à des familles influentes de Syrie, Saladin s'assurait de leur appui et remportait l'adhésion de la plus grande partie de la population.

À Alep, de la même façon, Saladin tenta de se concilier les oulémas locaux qui lui étaient *a priori* plus hostiles qu'à Damas, en raison de leur attachement particulier à la dynastie de Nûr al-Dîn. Ses premières mesures, en entrant dans la ville en 1183, visèrent à rassurer les milieux religieux, chafiites et hanafites en particulier. Les chafiites furent satisfaits de récupérer les fonctions de grand cadi et de prédicateur dans la Grande Mosquée [170]. Les hanafites, notamment les Banû ʿl-ʿAdîm, allaient-ils lui en vouloir de leur avoir soustrait le contrôle de la judicature suprême et de la

prédication dans la Grande Mosquée, malgré les engagements pris au cours des négociations précédant son entrée dans la ville ? Il semble que non. Aucune hostilité, en tout cas, ne transparaît du récit de l'historien Kamâl al-Dîn Ibn al-ʿAdîm, bien au contraire. Saladin se montra très respectueux également de la personnalité hanafite la plus en vue du moment, ʿAlâʾ al-Dîn al-Kâsânî à qui il confia le contrôle des madrasas hanafites de la ville, c'est-à-dire la gestion de leurs *waqf*s et la nomination de leurs professeurs. Originaire du Ferghana en Asie centrale, juriste de très grande renommée, al-Kâsânî était venu s'installer en Syrie du Nord vers 1169-1170 et enseignait dans l'une des plus prestigieuses madrasas d'Alep [171].

La vie religieuse en Syrie, on le voit, était très marquée par des personnalités venues d'Orient sous le règne de Nûr al-Dîn et de ses immédiats prédécesseurs. En Égypte, c'est sous le règne de Saladin que l'immigration orientale se fit sentir. En effet, si les fonctionnaires de l'administration égyptienne furent en général des hommes qui avaient déjà servi la dynastie fatimide, les oulémas qui entourèrent Saladin étaient souvent d'origine syrienne, irakienne ou iranienne. Il n'y a là rien de surprenant car autant la continuité était nécessaire pour la bonne marche de l'administration, autant la nouvelle orientation juridico-religieuse en faveur du chafiisme nécessitait un recrutement extérieur à l'Égypte qui sortait de deux siècles de domination chiite [172].

Un certain nombre d'émirs égyptiens choisirent aussi de se rallier à Saladin. Malgré les purges dans l'armée fatimide, au début des années 1170, dont furent surtout victimes les Noirs et les Arméniens, Saladin n'hésita pas à conserver à son service les officiers les plus valeureux. Ce fut par exemple le cas de Shams al-

Khilâfa, un proche du défunt vizir Shâwar, nommé lieutenant de Tûrânshâh, le frère de Saladin, en Haute-Égypte en 1170[173]. L'ancien gouverneur d'Alexandrie, Ibn Masâl, qui avait livré la ville à Shîrkûh et à Saladin, fut aussi sans doute l'un de ceux qui contribuèrent, en 1174, à déjouer le complot des partisans des Fatimides. Saladin semble lui en être resté très reconnaissant, car à sa mort, en 1178, il se serait écrié : « Je n'aurai plus jamais un ami tel que lui », avant de confirmer toutes ses possessions à son fils[174].

Mais le ralliement le plus important fut sans doute celui de l'amiral Husâm al-Dîn Lu'lu', affranchi d'origine arménienne. C'est à lui que Saladin confia le commandement de la flotte. Sa victoire sur les Francs en mer Rouge le rendit célèbre et plus tard c'est encore lui qui commanda la flotte envoyée d'Égypte au secours de la ville d'Acre assiégée. Après la chute d'Acre, en 1191, il se retira de la vie militaire et se consacra à des œuvres charitables. Il faisait en particulier distribuer de la nourriture dans le cimetière d'al-Qarâfa, au sud du Caire, où vivait une foule de pauvres gens : tous les jours douze mille pains étaient ainsi répartis et deux fois plus en période de hausse des prix[175].

À l'égard des anciens émirs de Nûr al-Dîn, en Syrie comme en Jéziré, Saladin adopta la même politique d'ouverture. Chaque fois qu'il en eut l'occasion, il offrit de les prendre à son service, sans leur tenir rigueur de s'être, de prime abord, opposés à lui, et fit souvent preuve de beaucoup patience à l'égard des plus réticents. La carrière d'un émir comme ʿIzz al-Dîn Jûrdîk est un bon exemple de cette attitude conciliante. Jûrdîk fut d'abord envoyé par Nûr al-Dîn en Égypte avec Shîrkûh et Saladin. Il participa au meurtre de Shâwar aux côtés de Saladin mais décida de rentrer en Syrie lorsque ce dernier fut nommé vizir, sans doute parce qu'il désapprouvait ce choix. Gouverneur de la citadelle de Hama, il

refusa de la remettre à Saladin en 1175. Celui-ci l'autorisa néanmoins à se rendre à Alep pour négocier un accord entre les Alépins et le sultan. Aussitôt emprisonné par Gümüshtegin, alors régent d'Alep, il fut libéré en 1176 après l'accord intervenu entre Saladin et les Alépins. Jûrdîk décida malgré tout de rester fidèle à la famille de son ancien maître et demeura au service d'al-Sâlih, le jeune fils de Nûr al-Dîn. Lors de la prise d'Alep, en 1183, il fit partie des négociateurs et une fois l'accord conclu, il entra enfin au service de Saladin pour ne plus le quitter. Il ne cessa de combattre vaillamment à ses côtés et, en 1187, fut nommé gouverneur d'Acre. Il n'y resta sans doute pas très longtemps car lors du siège de la ville par les Francs, il se trouvait dans l'armée musulmane à l'extérieur de la ville. Après l'accord signé avec Richard Cœur de Lion, en 1192, Saladin le nomma gouverneur de Jérusalem et il fut intronisé, après la grande prière du vendredi, dans la Coupole du Rocher [176].

D'autres émirs d'Alep rejoignirent les rangs de Saladin après la mort d'al-Sâlih Ismâʿîl en 1181. Les Banû l-Dâya appartenaient à une famille qui avait joué un rôle très important sous Nûr al-Dîn. Majd al-Dîn, en particulier, frère de lait et conseiller de Nûr al-Dîn avait été nommé lieutenant à Alep et commandant de l'armée de Syrie du Nord. Il mourut en 1170, mais ses trois frères, Shams al-Dîn, Badr al-Dîn et Sâbiq al-Dîn contrôlaient encore à la mort de Nûr al-Dîn un grand nombre de forteresses de Syrie du Nord. Ils furent, cependant, dépossédés de tous leurs biens par le nouveau régent d'Alep. Jetés en prison – nous l'avons vu –, ils ne furent libérés que deux plus tard, en 1176, grâce à l'intervention de Saladin. Quelque temps après, Sâbiq al-Dîn reçut de Saladin plusieurs forteresses importantes [177] et son rôle auprès du sultan ne cessa de croître au point qu'il participa activement aux

négociations avec Richard Cœur de Lion[178]. Parmi les autres grands émirs d'Alep qui rejoignirent Saladin au début des années 1180 se trouvait aussi ʿAlam al-Dîn Ibn Jandar, que Saladin remercia généreusement en lui remettant la citadelle de ʿAzâz, en 1183, puis celles de Darbsâk et Baghrâs à la frontière avec la principauté d'Antioche[179] ; de même, Badr al-Dîn Dildirim, qui reçut trois puissantes forteresses, au nord d'Alep, fut l'un des principaux négociateurs de l'accord conclu avec les Francs et semble même avoir été en très bons termes avec Richard Cœur de Lion[180].

Des émirs de provinces orientales abandonnèrent, eux aussi, le parti des Zenguides pour suivre Saladin quand celui-ci eut fait la démonstration de sa force. Le plus important fut sans doute le fils d'un ancien administrateur de Mossoul, Muzaffar al-Dîn Gökbörî, qui avait combattu Saladin en 1176 à Tall al-Sultân. Maître de Harrân, en Haute-Mésopotamie, il vint trouver Saladin, en 1182, pour l'encourager à s'emparer des territoires à l'est de l'Euphrate. Saladin le remercia en lui remettant Édesse, dont il s'était emparé cette même année, ainsi que Samosate[181]. Au printemps 1185, Gökbörî tomba momentanément en disgrâce. Saladin, n'ayant pas reçu de lui l'aide financière qu'il lui avait promise, semble l'avoir soupçonné de sympathies en faveur des dirigeants de Mossoul. Sur sa route vers Mossoul, il s'arrêta donc à Harrân où il fit emprisonner l'émir. Al-Fâdil laisse entendre que Gökbörî réclamait dès cette époque les territoires de son frère, maître d'Irbil, que Saladin refusait de lui donner. Le fidèle chancelier de Saladin restait toutefois persuadé qu'il ne s'agissait là que d'un malentendu dû à la trop grande témérité de l'émir et en appelait au pardon du sultan dans une lettre adressée à l'un de ses hommes de confiance :

> Je ne doute pas que les bons sentiments de Saladin apparaîtront bientôt. [...] La cause de cette offense n'est qu'une trop grande hardiesse. [...] Mon absence en un moment comme celui-ci, ô Dieu, m'est difficile à supporter et je ne l'ai pas choisie. [...] Mais si – à Dieu ne plaise – tu perçois quelque chose qui nécessite ma présence, je viendrai même si je dois voyager sur une mule et supporter la chaleur sans même [l'abri] d'une tente [182].

L'affaire fut, en effet, très vite réglée et le malentendu dissipé, car Saladin n'avait aucun intérêt à s'aliéner l'un des émirs les plus puissants de la région, ce qui l'aurait non seulement privé d'un important soutien mais aurait aussi inquiété les autres émirs de Jéziré. Gökbörî ne passa donc que quelques jours en prison. Avec sa liberté, Saladin lui rendit ses territoires et lui accorda même, quelque temps plus tard, la main de sa sœur Rabîʿa Khâtûn dont le premier mari venait de mourir. Une fois la confiance retrouvée, Gökbörî fut considéré comme l'un des meilleurs émirs de Saladin. C'est à lui que fut confié le commandement de l'aile gauche de l'armée à la bataille de Hattîn et, l'année suivante, ʿImâd al-Dîn ne tarit pas d'éloges en le décrivant comme celui « qui fit jaillir le feu du briquet de la victoire quand il cachait son célèbre sabre dans le sang de l'ennemi ». En 1190, son frère, à qui il n'avait jamais pardonné d'avoir hérité d'Irbil à sa place, mourut, ce qui lui permit enfin d'obtenir de Saladin l'échange de ses territoires (Édesse, Harrân et Samosate) contre ceux de son frère. En novembre 1190, il quitta Saladin pour aller prendre possession d'Irbil et ne devait plus jamais revoir le sultan [183].

Il est donc difficile de parler de véritable opposition à Saladin dans le cas de Gökbörî. Quant aux rares autres cas de résistances, ils furent soit rapidement réglés soit habilement négociés. En Égypte, l'ancien émir fatimide Kanz al-Dawla, qui avait été nommé gouverneur d'Assouan par Saladin, prit la tête d'une révolte en 1174 mais fut très vite arrêté et exécuté [184]. Plus grave pour Saladin faillit être la révolte à Baalbek de l'émir Shams al-Dîn Ibn

al-Muqaddam. Celui-ci était un ancien émir de Nûr al-Dîn qui, à la mort de ce dernier, avait été nommé administrateur au nom d'al-Sâlih. C'est lui, toutefois, qui avait fait appel à Saladin à l'automne 1174 pour contrer les ambitions des émirs alépins. Son ralliement lui valut d'obtenir le gouvernement de Baalbek. En 1178, cependant, Tûrânshâh réclama cette ville à son frère et celui-ci ne sut la lui refuser. Ibn al-Muqaddam s'y opposa fermement et tenta de résister à l'intérieur de ses fortifications. Saladin allait faire preuve, une fois encore, de beaucoup de patience et d'habileté politique. Il commença par faire le siège de Baalbek à l'automne 1178, mais sans donner l'assaut. Ses tentatives de convaincre l'émir s'étant révélées vaines, il revint à Damas en laissant l'un de ses émirs poursuivre le siège. L'affaire traîna encore quelques mois. Des négociations permirent finalement à l'émir de se soumettre, au printemps 1179. Baalbek lui fut reprise en échange d'autres possessions en Syrie centrale[185], auxquelles Saladin ajouta, en 1183, le gouvernement de Damas.

Cette solution généreuse permit au sultan de regagner la confiance de l'émir dont la fidélité ne se démentit jamais par la suite. Après la prise de Jérusalem, il demanda à aller faire le pèlerinage. Saladin tenta de lui faire remettre son projet, mais en vain. L'émir se sentait vieillir et ne voulait pas différer son voyage. Tandis que se déroulaient les rites du pèlerinage à La Mecque, il exhiba la bannière de Saladin et fit battre les tambours, une manière pour lui d'afficher publiquement la suzeraineté du sultan sur les lieux saints. Ceci déplut fortement au représentant du calife abbasside qui conduisait le pèlerinage irakien. Une rixe opposa les deux partis au cours de laquelle Ibn al-Muqaddam fut mortellement blessé. Il mourut à Minâ, à quelques kilomètres de La Mecque et ce fut une très lourde perte pour l'armée de Saladin[186].

Enfin, nous avons déjà vu que Saladin eut la désagréable surprise, à la fin de son règne, de se heurter à al-Mansûr, fils de son neveu et frère d'armes bien-aimé Taqî al-Dîn. Sans doute s'agissait-il moins d'une rébellion que d'une maladresse due à l'inexpérience d'un jeune homme de vingt ans qui eut la témérité – pour ne pas dire l'impudence – de demander à Saladin un serment officiel lui reconnaissant l'héritage de son père. Saladin prit cela pour une marque de défiance d'autant plus insupportable qu'elle émanait d'un membre de sa famille. Ibn Shaddâd qui intervint directement dans les négociations raconte :

> Le sultan était très fâché contre al-Mansûr qui causait autant de trouble dans la famille. Aucun membre de sa famille n'avait jamais eu peur de lui auparavant ni ne lui avait demandé de prêter serment. [...] Quand al-Mansûr apprit que le sultan était fâché contre lui, il envoya un émissaire à al-ʿÂdil lui demandant d'intercéder pour le réconcilier avec le sultan et lui obtenir la possession de l'un des deux lots de territoires, soit Harrân, Édesse et Samosate, soit Hama, Manbij, Salamiyya et Maʿarrat al-Nuʿmân, avec des garanties de ses frères. Al-ʿÂdil revint plusieurs fois sur le sujet auprès de Saladin mais celui-ci ne voulut rien entendre et ne donna son accord sur rien. Tous les émirs intercédèrent vigoureusement auprès de lui, ce qui finit par ébranler son âme généreuse. [...] Plus tard, al-ʿÂdil demanda un document signé au sultan qu'il refusa de lui donner, et comme il insistait, il déchira le texte du serment le 29 rabîʿ II 588 [14 mai 1192]. L'arrangement était donc caduc et la discussion fut rompue. J'avais été moi-même l'intermédiaire entre eux deux. Mais le sultan était envahi par la colère de voir l'un de ses petits-enfants s'adresser à lui de cette façon. [...]
>
> Après le départ d'al-Afdal, al-ʿÂdil apaisa l'humeur du sultan à l'égard du fils de Taqî al-Dîn dont la situation fut longuement discutée. Le sultan m'envoya discuter de son cas avec les émirs qui étaient au service d'al-ʿÂdil. Je les réunis en sa présence et leur expliquai la raison de ma mission auprès d'eux. L'émir Husâm al-Dîn Abû l-Hayjâ' fut chargé de répondre : « Nous sommes ses serviteurs et ses esclaves, dit-il, tandis que l'autre n'est qu'un enfant. Peut-être que sa peur l'a conduit à s'allier avec un autre parti. Mais nous ne pouvons à la fois combattre les musulmans et les infidèles. Si le sultan veut que nous combattions les musulmans, il devra faire la paix avec les infidèles, marcher contre ces régions et nous nous battrons sous sa direction. Si, toutefois, il souhaite que nous poursuivions la guerre [contre les infidèles], nous devrons faire la paix avec les musulmans et nous montrer indulgents. » Telle fut leur réponse unanime.
>
> Le sultan se laissa fléchir et lorsque j'eus écrit une nouvelle copie du serment en faveur du fils de Taqî al-Dîn, le sultan jura de le respecter et garantit par sa signature les termes

qui avaient été convenus [187].

Ce récit éclaire très bien le mélange de diplomatie, de prudence et de réalisme politique avec lequel Saladin faisait face aux résistances. Même s'il se laissait parfois emporter par la colère, il était aussi capable, lorsque l'intérêt de ses États l'exigeait, d'écouter les conseils de son entourage, de négocier et de revenir éventuellement sur ses décisions. Une attitude qui lui permit de désamorcer assez vite les quelques crises intérieures qui surgirent sur son chemin.

11
L’élaboration d’une image

Le plus beau succès de Saladin fut sans doute l’image qu’il réussit à donner de lui-même et qui reste vivante de nos jours. Il est vrai qu’au regard de nos sources, rien n’est plus difficile que d’établir une claire distinction entre représentation et réalité. La confrontation des témoignages, chrétiens et musulmans, orientaux et occidentaux, et les quelques documents d’archives parvenus jusqu’à nous par le biais de sources littéraires, permettent de dégager les grandes lignes de sa politique et de son règne, mais il est évident que le discours de ses secrétaires et de ses panégyristes doit être en permanence analysé et décodé, non seulement en fonction des faits qu’ils relatent mais aussi des intentions qui sont les leurs et des influences qu’ils ont subies. Car il ne s’agit pas là de simples louanges adressées à un souverain victorieux, mais d’une véritable propagande qui avait pour but de transmettre un message au calife de Bagdad, aux gouvernants des États voisins, à la population elle-même et plus tard à la postérité, une propagande relayée par les textes et par les inscriptions des fondations royales, des monnaies et de certains objets mobiliers.

Pourquoi Saladin a-t-il été à l'origine d'une telle idéalisation ? A-t-il participé lui-même à l'élaboration de son image ou s'est-elle construite indépendamment de sa volonté ? Par quelles voies, avec quels arguments et selon quels modèles ? D'autres grands hommes musulmans, à commencer par le Prophète lui-même, ont donné naissance à un processus de construction d'image sur lequel s'est fondé un concept d'exemplarité. La Sunna du Prophète, c'est-à-dire l'ensemble de son comportement, de ses faits et dires (hadiths) en est ainsi venue à constituer la seconde source du droit musulman après le Coran. Certains de ses successeurs, tels ʿUmar ibn al-Khattâb (634-644) ou encore le huitième calife omeyyade ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzîz (717-720), furent aussi des figures présentées comme des modèles à suivre [188].

Souvent les historiens se donnaient pour objectif de fournir aux souverains de leur époque des exemples édifiants :

> Si les princes et ceux qui détiennent le pouvoir d'ordonner et d'interdire connaissent les biographies des tyrans et des oppresseurs, et voient qu'elles sont consignées dans des livres que les gens font circuler et se transmettent de génération en génération, ils peuvent constater les conséquences d'un tel comportement. [...] S'ils voient les belles biographies des gouverneurs justes et la bonne réputation qui les suit après leur mort, ainsi que la prospérité de leur pays et de leur royaume, tout comme l'abondance de leurs biens, ils approuvent cette conduite, veulent l'imiter de manière constante et délaissent ce qui serait contraire [189].

Cette recherche d'exemplarité et de modèles, qu'ils fussent anciens et prestigieux, tels les prophètes de l'islam, ou beaucoup plus proches dans l'espace et dans le temps, fut l'une des caractéristiques essentielles de l'élaboration de l'image de Saladin.

Le saint homme et le souverain idéal

Le message à faire passer était aussi bien politique que religieux. Il fallait avant tout légitimer le pouvoir de Saladin – considéré par certains comme un usurpateur –, en insistant sur ses vertus personnelles et ses qualités de souverain soucieux du bien de ses sujets et surtout des intérêts de l'Islam, défenseur de l'orthodoxie, artisan de l'unité musulmane qui seule lui avait donné les moyens de mener le jihad contre les Francs. De même qu'Ibn Shaddâd consacre toute la première partie de la biographie de Saladin à la description de ses nombreuses vertus, ʿImâd al-Dîn, dans ses diverses compositions en prose comme en vers, ne manque jamais d'énumérer les qualités qui laisseront à la postérité une image idéale de son maître[190] : sultan juste, pieux, généreux, garant de la paix, bon envers les déshérités, soucieux de la veuve et de l'orphelin, sachant s'entourer d'oulémas et de bons fonctionnaires, intéressé par le droit musulman, accordant sa protection à ceux qui la méritent, aimant l'austérité, vaillant combattant du jihad, vainqueur des infidèles, pourfendeur des hérésies, défenseur de l'Islam, victorieux par la grâce de Dieu, conquérant de Jérusalem, aimé de ses sujets mais sachant se faire craindre et respecter. « Clarté », « rosée », « espoir » sont quelques-uns des termes qui lui sont appliqués, qui laissent place à « ténèbres », « sécheresse » et « pleurs » au moment de sa mort.

Sans doute n'y avait-il pas que de la flatterie ou de la rhétorique dans ces portraits, et Saladin a probablement mérité certains de ces éloges. Mais au-delà de ce qui peut ressortir de la réalité, la façon dont ses actions sont présentées, les qualificatifs qui le désignent, les vertus qu'on lui attribue, les éloges qu'on lui décerne, les liens qui le rattachent à des personnages illustres de la tradition biblique et islamique, relèvent d'une double tradition : celle du saint homme et du souverain idéal. Dans la littérature

hagiographique islamique, les *Manâqib* ou *Vies de saints* étaient souvent rédigées par un proche ou un disciple du saint et étaient destinées à perpétuer sa mémoire. Ses vertus et ses miracles étaient décrits dans une suite de récits qui retraçaient son parcours depuis sa conception jusqu'après sa mort. Les biographies de Saladin présentent de fortes ressemblances avec ce genre de récits. Ainsi la prédiction faite à sa mère enceinte qu'elle portait en son sein « le glaive de Dieu » évoque les signes qui annoncent la sainteté d'un personnage dès avant sa naissance [191] et de même que le saint, par sa conduite exemplaire, est souvent rapproché d'un modèle scripturaire (Moïse, Jésus, Muhammad), Saladin est lui aussi comparé à Joseph ou à Salomon [192]. Ses qualités pieuses sont maintes fois soulignées dans sa titulature. Saladin est « le juste, le savant, celui qui unit la parole de la foi, la rectitude de l'État et de la religion (*salâh al-dunya wa l-dîn*) ». Dans l'inscription qu'il fit graver à Jérusalem dans la mosquée al-Aqsâ pour commémorer les travaux qu'il y avait fait effectuer, il adopte même le terme d'« ami (*walî*) de Dieu » en général réservé aux hommes de sainteté en Islam [193].

À cette influence de la littérature hagiographique s'ajoute celle des « Miroirs des princes », un genre littéraire qui connut un grand succès, en Orient comme en Occident. Née en Islam dès la fin de l'époque omeyyade, mais héritière d'une longue tradition antique, perse, grecque, hellénistique, et dans une moindre mesure indienne, cette littérature offrait aux souverains de très nombreux conseils de bon gouvernement et dessinait ainsi les traits du monarque idéal craignant Dieu, juste et équitable envers ses sujets, s'entourant de bons conseillers et d'exécutants honnêtes, sachant manier la diplomatie et conduire la guerre [194]. Les auteurs de ces ouvrages au style anecdotique et moralisant mêlaient anciennes

légendes et informations historiques et donnaient des conseils aux souverains tant sur l'éthique du pouvoir que sur la conduite pratique des affaires. Peu à peu, aux données héritées des civilisations hellénistique et sassanide s'ajoutèrent des éléments propres à la culture arabo-musulmane tels que des citations de personnages bibliques tirées de la tradition islamique ainsi que des paroles prononcées par le Prophète, ses compagnons et les premiers califes. Ce genre de littérature, qui connut un grand essor dans tout le monde arabo-musulman, se développait encore à l'époque de Saladin avec la rédaction de plusieurs ouvrages de ce type en Syrie vers la fin du XII^e^ et le début du XIII^e^ siècle [195].

L'influence de cette tradition sur les biographes de Saladin est évidente. Pour s'en convaincre, il suffit de se pencher sur l'un de ces « Miroirs des princes », rédigé par un auteur anonyme persan, en Syrie, vers le milieu du XII^e^ siècle [196]. Les thèmes évoqués y sont très divers et dépassent, comme souvent dans ce genre d'ouvrages, les conseils de gouvernement proprement dits. On y trouve des règles générales de bonne conduite et de civilité ainsi que des développements plus littéraires agrémentés d'anecdotes sur l'interprétation des songes, les phénomènes étranges et merveilleux, l'éducation à donner aux enfants et bien d'autres sujets touchant à la vie familiale et sociale. Tous ces thèmes sont significatifs de l'étroite parenté qui existait entre le genre des « Miroirs des princes » et ce que l'on appelait l'*adab*, une littérature très répandue dans les pays d'Islam au Moyen Âge, qui rassemblait de façon didactique et distrayante tout ce qu'un honnête homme devait savoir ou posséder pour être considéré comme un bon musulman et être apprécié pour son savoir-vivre.

Les vertus et les devoirs du souverain idéal sont à très peu de choses près les mêmes que ceux qui sont exposés dans le *Livre de*

conseil aux princes dont la première partie fut rédigée par le grand penseur al-Ghazâlî (m. 1111) : soumission absolue à Dieu, protection de l'orthodoxie et observance des devoirs religieux, défense de l'Islam, modestie et détachement des biens de ce monde, considération pour les dévots et les oulémas dont il doit solliciter les conseils, générosité, douceur et magnanimité envers les sujets, équité et justice, écoute des plaignants, répression des exactions commises par ses délégués ou ses lieutenants[197]. Autant de principes qui puisaient leurs racines dans de très anciennes traditions et qui semblent avoir directement inspiré les biographes de Saladin, comme on peut le voir en particulier dans le portrait brossé par Ibn Shaddâd en ouverture de son ouvrage[198]. Nous ne voulons pas signifier par là que tout n'était qu'enjolivement et propagande sous la plume des proches de Saladin. Simplement, ces derniers trouvaient dans ces ouvrages tous les critères d'une bonne gouvernance qui leur permettaient ensuite, en soulignant et parfois en amplifiant tel ou tel trait de caractère, de faire correspondre l'image de Saladin à celle qui était présentée dans la tradition islamique comme exemplaire du souverain idéal.

La justice, en particulier, très liée en islam au respect de la loi religieuse, était toujours présentée comme la vertu essentielle du souverain idéal et l'image de Saladin n'échappe pas à cette règle. Qu'il ait lui-même exercé la justice est certain, et ses proches sont là pour en témoigner, mais que ces derniers aient volontairement amplifié son action dans ce domaine ne fait guère de doute. Il tenait lui-même, nous dit-on, séance au palais de justice, deux fois par semaine, lorsqu'il se trouvait à Damas, entouré de juristes, et recevaient les doléances de ses sujets[199]. Tout le monde pouvait l'approcher et aucune plainte n'était rejetée, y compris celles qui étaient déposées contre les riches et les puissants. La comparaison

qui peut être faite avec les éloges décernés à d'autres souverains, avant ou après lui, nous invite à rester prudents dans l'interprétation qu'il convient de faire de ces témoignages. L'image qui fut transmise de son prédécesseur Nûr al-Dîn, le « Souverain Juste » (al-Malik al-ʿÂdil) a même, dans ce domaine, surpassé la sienne. Sa madrasa à Damas continue d'ailleurs de nos jours d'attirer des visiteurs qui le sollicitent pour que justice leur soit rendue, en particulier pour obtenir la libération des prisonniers politiques. Lorsque leur vœu est exaucé, ils allument des cierges près de sa tombe. À la suite de l'historien Ibn al-Athîr, certains vont jusqu'à placer Nûr al-Dîn sur le même plan que les quatre premiers califes successeurs du Prophète et le très populaire calife omeyyade ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzîz [200].

Or tout indique que Saladin s'efforça, en ce domaine comme en d'autres, d'imiter son prédécesseur. C'est en tout cas ainsi que nous le dépeignent ses biographes et les anecdotes rapportées au sujet des deux souverains présentent elles-mêmes beaucoup de points communs. Je citerai pour exemple les récits très semblables dans lesquels ils apparaissent confrontés à une plainte déposée contre eux par un simple quidam ; ils se plient à la justice religieuse rendue par le cadi, en sortent blanchis, et font preuve de la même magnanimité en couvrant de bienfaits celui-là même qui les avait injustement accusés [201]. Une justice à laquelle tout le monde doit se soumettre, y compris les souverains et les puissants. « Aucune faute n'est plus grave aux yeux de Dieu que celle des rois » lit-on dans le traité d'al-Ghazâlî, d'où la coutume des rois de Perse d'ouvrir leurs audiences par les griefs adressés par la population au souverain [202]. Ibn Jubayr raconte ainsi qu'un mamelouk qui jouissait de la faveur du sultan vint, un jour, réclamer justice contre un chamelier malhonnête. Saladin lui répondit :

> Que pouvais-je faire de mieux pour toi et pour les musulmans que de vous donner, comme je l'ai fait, un cadi qui décide entre vous ? La loi canonique est en vigueur pour les grands comme pour les petits, ses ordres et ses défenses doivent être obéis. Moi je ne suis que le serviteur de la loi divine. [...] La justice décidera en ta faveur ou contre toi.

Saladin n'est pas seulement décrit comme un souverain juste, il est aussi loué pour sa clémence. « Ayant pardonné le crime que quelqu'un avait commis envers lui, il dit : "pardonner par erreur me plaît mieux que punir à tort" » rapporte encore Ibn Jubayr[203]. Ce *topos* du souverain juste et clément n'avait rien d'original aux XII^e^-XIII^e^ siècles. Des anecdotes semblables circulaient, par exemple, à propos du sultan Baybars (1260-1277) que son chancelier et biographe Ibn ʿAbd al-Zâhir nous présente de la même façon sous les traits d'un souverain clément, généreux et respectueux de la loi religieuse.

Saladin fut aussi dépeint comme un souverain généreux et magnanime, nous l'avons vu. La générosité, comme la justice, fait partie des clichés relatifs au souverain idéal. Plutarque disait déjà d'Alexandre : « Aimant par nature faire des cadeaux somptueux, il céda encore davantage à ce penchant à mesure qu'augmentait sa puissance[204]. » Dans la tradition islamique, l'importance accordée à la générosité repose aussi sur de nombreux hadiths, authentiques ou apocryphes, tel celui-ci : « Quand l'homme généreux trébuche, Dieu le prend par la main[205]. »

La générosité de Saladin, pourtant, fut loin d'être une légende. Tous les auteurs arabes, musulmans et chrétiens, et même ses adversaires latins, la soulignent. Guillaume de Tyr dit que c'était l'une de ses armes les plus redoutables car elle lui permettait de gagner le cœur de ses sujets[206]. Ibn Shaddâd ajoute que cette générosité était si célèbre qu'il juge inutile de s'y attarder. À sa mort, dit-il, son trésor ne contenait plus qu'une pièce d'or et quelques dirhams[207]. Cette générosité comblait les émirs, les

proches, mais servait aussi ses objectifs stratégiques et militaires. Ainsi ʿImâd al-Dîn estime à douze mille les chevaux que Saladin offrit à ses troupes en trois ans (1189-1192), tandis que se déroulait la troisième croisade, sans compter l'argent qu'il donnait aux soldats pour soigner leurs chevaux blessés[208]. Le chrétien Bar Hebraeus, lui, rapporte cette anecdote très significative : quand Saladin prit Âmid, il se fit apporter le trésor de la ville et demanda à son commandant en chef de le partager par poignées entières entre les émirs et les troupes. Ce dernier s'exécuta en donnant quelques pièces à chacun, mais Saladin l'encouragea à en donner davantage. Le commandant se mit alors à rire et raconta qu'un jour Nûr al-Dîn lui avait présenté une requête similaire avec des raisins ; alors qu'il commençait à les distribuer, Nûr al-Dîn lui avait dit : « Doucement, car autrement il n'y en aura pas pour tout le monde. » Saladin, en riant à son tour, répondit : « L'avarice appartient aux marchands et non aux souverains. Aussi ne distribue pas avec une seule main mais avec les deux[209]. » Vraie ou enjolivée, cette histoire illustre bien la différence d'image des deux souverains, Nûr al-Dîn étant perçu par ses contemporains comme un homme vertueux, bon administrateur mais plutôt austère, tandis que la générosité sans limite de son successeur était jugée excessive par certains.

Les ouvrages relatant les faits et gestes de Saladin n'étaient pas les seuls vecteurs de cette image du souverain idéal. Sa titulature, composée d'une suite de titres honorifiques et de qualificatifs élogieux, qui figurait en bonne place en tête des documents officiels, sur ses monnaies, ses fondations monumentales et certains objets mobiliers, y contribuait aussi[210]. Saladin n'innovait pas dans ce domaine, car telle était l'habitude des souverains de son temps, mais la série d'épithètes et de titres accolés à son nom

était destinée à souligner tout particulièrement son rôle d'unificateur de l'Islam, choisi par Dieu, sa bravoure et ses victoires contre les Francs. Le premier titre qu'il porta dès le début de sa carrière en Syrie était celui de Salâh al-Dîn (rectitude de la religion) que les auteurs latins traduisirent par Salahadinus ou Saladinus, nom sous lequel il resta désormais connu. De nombreux autres qualificatifs lui furent décernés une fois son pouvoir installé : « sultan de l'islam et des musulmans, assisté et secouru [de Dieu], combattant de la guerre sainte, combattant aux frontières, celui qui unit la parole de la foi, subjugueur des adorateurs de la croix, ami dévoué de l'émir des croyants, vivificateur de la dynastie de l'émir des croyants, maître de la gloire, de la puissance et de la victoire éclatante, libérateur de Jérusalem des mains des polythéistes, serviteur des deux nobles Sanctuaires[211]. »

Souligner ainsi le caractère victorieux d'un souverain n'avait rien de très original et se pratiquait depuis des siècles. Mais alors qu'à l'époque antique les succès éclatants d'un roi permettaient de le considérer comme un homme au-dessus des hommes, un intercesseur entre les hommes et Dieu, et conduisait parfois à lui rendre un véritable culte, en Islam, l'accent fut plutôt mis sur l'humilité du souverain victorieux « ombre de Dieu sur terre[212] ». ʿImâd al-Dîn exprime bien cette idée dans cet extrait écrit, en 1188, au lendemain de la prise du château de Burzayh :

> Ces châteaux que nous avons pris, ces lieux fortifiés dont nous nous sommes emparés, si Allah avait simplement confié à notre effort personnel la prise d'un seul d'entre eux, elle eût certes été impossible, à supposer même que toutes les armées de l'univers fussent venues à notre aide. Mais Allah a rendu l'entreprise simple et facile, donné victoire et succès, fait descendre le triomphe[213].

Le souverain, et le calife en particulier, tirait toujours son pouvoir de Dieu et ne méritait sa fonction que dans la mesure où il

respectait la loi religieuse. Il se devait, par conséquent, de rester modeste face à cette toute-puissance divine, comme le dit encore le calife de Bagdad en remettant à Saladin l'investiture sur la Syrie et sur l'Égypte, en 1175 :

> Prends garde à regarder tes efforts avec admiration en disant : « J'ai conquis tous ces territoires après que beaucoup d'autres y eurent renoncé. » Mais sache que la terre revient à Dieu et à Son Prophète et après lui à son calife. Le mérite ne revient pas à l'esclave qui se fait musulman mais à Dieu qui fait don de l'islam à Son esclave [214].

La hiérarchie des pouvoirs, ici très clairement rappelée par le calife, se reflétait aussi dans la titulature de Saladin. Des expressions telles que « ami dévoué (ou associé) de l'émir des croyants » et « vivificateur de la dynastie de l'émir des croyants » évoquaient son rôle d'auxiliaire et de subordonné du calife, tandis que sur les monnaies figuraient toujours au recto le nom du calife et au verso celui de Saladin [215].

L'exercice du pouvoir dans le monde abbasside se concevait donc nécessairement comme une délégation du pouvoir califal. Mais il y avait plusieurs niveaux de délégation et les détenteurs du pouvoir politique et militaire pouvaient être sultans, rois (*malik*), émirs ou atabegs. Apparu comme un titre souverain au milieu du XI^e^ siècle et décerné pour la première fois par le calife abbasside au Seljoukide Toghril Beg, le titre de sultan était, sans conteste, le titre le plus élevé qu'un prince musulman pût obtenir. Il resta réservé à la branche principale des Seljoukides d'Iran et d'Irak jusqu'au milieu du XII^e^ siècle, avant que les Seljoukides d'Anatolie et les Khwarizmiens d'Asie centrale ne se l'approprient aussi. Dans le cas de Saladin, l'usage de ce titre fut plus complexe. Dès l'époque où il fut vizir au Caire, il reçut du calife fatimide le titre d'al-Malik al-Nâsir (le Roi qui apporte son secours) et fut appelé « al-sultân » comme l'étaient traditionnellement les vizirs de cette dynastie [216],

sans que ce titre ne revête la même importance que dans le monde abbasside. Peut-être est-ce la raison pour laquelle Saladin est très souvent appelé sultan dans la littérature de son époque, bien que certains auteurs syriens ou irakiens ne lui appliquent ce terme qu'avec une certaine précaution. L'historien alépin Ibn al-ʿAdîm, par exemple, ne le nomme ainsi qu'après sa conquête d'Alep, en 1183, et le désigne jusque-là sous son seul titre d'al-Malik al-Nâsir, pour bien marquer le début de son règne sur la Syrie du Nord, tandis qu'Ibn al-Athîr l'appelle simplement Salâh al-Dîn et réserve le titre de sultan aux souverains seljoukides d'Iran et d'Irak.

Même si de nombreux historiens prirent l'habitude de l'appeler sultan dès la fin du XII^e^ siècle, ce titre ne lui fut jamais décerné officiellement par le calife de Bagdad et Saladin ne le fit jamais inscrire sur ses documents officiels, ses monuments ou sa monnaie. Le titre de « sultan de l'islam et des musulmans » fréquemment mentionné dans sa titulature à partir du début des années 1180, ainsi que celui plus rare de « sultan des armées musulmanes » n'ont pas la même signification politique, comme l'a très bien montré Nikita Elisséeff dans son étude de la titulature de Nûr al-Dîn. Pour apparaître comme un titre souverain, il fallait, en effet, que le terme de sultan figurât seul en tête du protocole, précédé de « notre maître » (*mawlâna al-sultân*) ou suivi d'al-Malik (*al-sultân al-Malik al-Nâsir*).

Pour Saladin ce ne fut pas le cas[217], à l'exception, peut-être de neuf coupes magiques en cuivre, fabriquées à La Mecque et aujourd'hui conservées en divers musées et collections particulières. Ces coupes, de facture presque identique, datées de 1184, sont couvertes d'inscriptions qui indiquaient leurs nombreux pouvoirs de guérison : piqûres de scorpion et de serpent, fièvres, migraines, douleurs de l'enfantement, rage, dysenterie, épilepsie,

envoûtement, turbulence des enfants, etc. On y trouve aussi une inscription qui commence par « Notre maître le sultan [218] ». Le titre de sultan est donc ici bien mis en valeur en tête du protocole. La date et le lieu de fabrication de ces objets ont laissé penser qu'ils furent peut-être offerts à Saladin par son frère Tughtegin, envoyé peu de temps auparavant au Yémen, ou par l'émir de La Mecque ou encore par quelque riche pèlerin musulman. Mais Gaston Wiet a jadis remis en cause cette attribution en faisant très justement remarquer que ni le titre d'al-Nâsir ni celui de Salâh al-Dîn n'étaient mentionnés. La mention même de « notre maître le sultan » qui ne figure sur aucune autre inscription de Saladin n'encourage pas à reconnaître dans ces inscriptions une allusion à Saladin [219]. Ces coupes ont très probablement été fabriquées postérieurement à Saladin par un artisan qui voulut les lui attribuer en reproduisant, toutefois, une titulature plus proche de celles qui étaient en usage à son époque qu'à celle de Saladin. Cette hypothèse est confirmée par l'observation d'Eva Baer selon laquelle l'usage de décorer les objets en métal de longues inscriptions mentionnant le nom et les titres de leur propriétaire ne se répandit en Syrie et en Égypte qu'au début du XIII^e^ siècle, pour atteindre son apogée à l'époque mamelouke [220]. De nombreux indices incitent donc à penser que ces coupes n'étaient pas destinées à Saladin. On ne saurait, en tout cas, se fonder sur elles pour attester qu'il porta officiellement le titre de sultan.

La situation changea à partir des dernières années du XII^e^ siècle, avec la disparition de la dynastie seljoukide d'Iran et d'Irak. Le titre de sultan se déprécia alors considérablement et fut porté par de nombreux souverains musulmans qui n'attendaient plus que le calife le leur reconnût officiellement. C'est ainsi qu'un certain nombre de princes ayyoubides – et pas seulement les chefs de la

dynastie – le firent inscrire dans leur titulature [221]. Au XIV^e^ siècle, à l'époque où le califat abbasside de Bagdad avait disparu et alors qu'il ne subsistait plus qu'un calife fantoche au Caire, l'auteur égyptien al-Subkî établissait une hiérarchie entre le sultan, le roi (*malik*) et l'émir, en fonction de l'étendue du territoire contrôlé. C'est pourquoi, à ses yeux, Nûr al-Dîn n'avait jamais été sultan, à la différence de Saladin [222]. Mais on était, à cette époque, bien loin de la conception politique du sultanat seljoukide.

Au total, même si elle eut tendance à s'amplifier au fil des ans, la titulature de Saladin resta relativement modeste comparée à celle de ses successeurs ou à celle de certains de ses contemporains dont le pouvoir était pourtant inférieur au sien [223]. Avant lui Nûr al-Dîn avait bien davantage multiplié les épithètes, notamment celles qui mettaient en valeur ses qualités de souverain pieux et ascète. Saladin retint surtout les titres honorifiques qui soulignaient son rôle d'unificateur des musulmans, de combattant du jihad, et d'auxiliaire du calife, indiquant par là les thèmes prioritaires de son action.

Saladin, Joseph et Salomon

> Les armées de Salomon composées de djinns, d'hommes et d'oiseaux furent rassemblées et placées en rang.
> Quand elles arrivèrent à la vallée des fourmis, une fourmi dit : « Ô vous les fourmis ! Entrez dans vos demeures de peur que Salomon et son armée ne vous écrasent sans s'en apercevoir [224]. »

Saladin est souvent comparé par ses panégyristes à Joseph et à Salomon, deux figures bibliques très présentes dans le Coran et la littérature religieuse, mais aussi dans plusieurs contes édifiants, très populaires au Moyen Âge, qui racontent la vie des prophètes

préislamiques. Le respect qui entoure ces derniers dans le Coran et le grand succès rencontré par les différentes versions de ces contes expliquent la fréquence avec laquelle les musulmans les utilisèrent pour défendre une cause, un personnage vénéré ou un dirigeant charismatique. Ainsi l'histoire de Moïse et du Pharaon servit de référence aux premiers chiites qui s'identifièrent, dans le cadre de leur propagande anti-omeyyade, au petit nombre de ceux qui n'apostasièrent pas lorsque Moïse était sur le mont Sinaï[225]. L'imâm al-Shâfiʿî, fondateur de l'école juridique qui porte son nom, fut lui aussi comparé, à l'époque de Saladin ou peu après, au prophète Noé, pour justifier le programme de restauration du sunnisme en Égypte après la chute des Fatimides : de même que Noé sut conduire et préserver une minorité d'élus fidèles à Dieu, de même ceux qui suivront al-Shâfiʿî resteront fidèles à l'orthodoxie sunnite et mettront fin à l'hérésie chiite. Cette comparaison se reflète jusque dans le programme architectural de son mausolée, édifié au Caire en 1211, où l'on peut encore lire, sur l'un des pendentifs de la coupole, un verset du Coran évoquant Noé et voir, sur son sommet, une barque comparable à l'arche du prophète[226].

Dans le cas de Saladin, les raisons du rapprochement avec Joseph et Salomon sont multiples. Si l'homonymie ou la ressemblance des situations ont certainement joué un rôle important, il est évident que ce choix reflétait aussi une idéologie politique et religieuse. Salomon fut, avec Abraham sans doute, l'une des figures bibliques les plus populaires dans le monde musulman, de la péninsule Ibérique à l'Asie centrale, du Moyen Âge jusqu'à nos jours. Innombrables sont les lieux de pèlerinage liés à son souvenir. En Syrie-Palestine, Jérusalem mais aussi Gaza où il serait né, Hébron dont il construisit le premier édifice, Tibériade à proximité de laquelle il aurait élevé un établissement

thermal, Baalbek et Palmyre qui auraient été édifiées par lui, sont toutes des villes où l'on vénérait sa mémoire. Le géographe Yâqût disait avec une certaine lucidité que chaque fois que des habitants ignorent l'origine d'une construction étonnante, ils la font remonter à Salomon aidé des djinns[227]. Désigné dans le Coran comme un véritable apôtre d'Allâh, un messager divin, un prototype de Muhammad, son image fut toujours celle d'un souverain régnant sur un vaste royaume, juste, prudent, perspicace, choisi et aidé par Dieu dont il reçut de nombreux pouvoirs sur la nature et les démons[228]. « Nous avons soumis le vent à Salomon » dit le verset 81 de la XXI[e] sourate du Coran, cité par le calife dans sa lettre d'investiture à Saladin en 1175 pour évoquer la flotte qu'il allait devoir équiper.

Salomon est aussi associé dans la tradition islamique à la fondation de Jérusalem et à la construction du Temple à l'emplacement même où furent élevées à l'époque omeyyade la Coupole du Rocher et la mosquée al-Aqsâ. Parmi les nombreuses légendes le concernant, l'une d'elles voulait même qu'il fût enterré dans la Coupole du Rocher. Il n'est donc pas étonnant que l'entourage de Saladin ait choisi cette figure emblématique pour mettre en valeur son action de souverain juste, conquérant de Jérusalem et vainqueur des Francs.

Pourtant, contrairement à ce qu'on pourrait penser, cette identification est antérieure à la prise de Jérusalem. Elle s'exprimait déjà, au lendemain de la prise d'Alep par Saladin, en 1183, dans l'adoption du principal attribut de Salomon, son fameux sceau ou anneau-talisman formé d'une étoile à six branches. Les monnaies d'argent qu'il fit frapper dans cette ville furent toutes ornées de ce motif à l'intérieur duquel se détachait une inscription au nom du calife et en son nom propre. Ce motif

ne fut employé que pour le monnayage d'Alep, à l'exception de quelques monnaies d'argent frappées en Haute-Mésopotamie [229]. Le choix qu'en fit Saladin avait certainement une portée symbolique. L'importance qu'Alep revêtait à ses yeux, la résistance qu'elle opposa à son expansion et sa reddition après négociations, n'étaient pas sans rappeler le récit dans le Coran de l'affrontement entre la reine de Saba et Salomon ainsi que les négociations qui permirent finalement au roi de mettre la main sur ce royaume tant convoité [230]. En affichant le sceau de Salomon sur la monnaie, objet symbolique entre tous du pouvoir et de la légitimité du souverain, Saladin s'identifiait à un personnage dont l'autorité et la puissance étaient respectées par tous les musulmans. Vers la même époque, l'étoile à six branches orna aussi, avec d'autres symboles du pouvoir tels le lion ou l'épée recouverte d'un bouclier, l'entrée monumentale de la forteresse de Sadr qu'il fit édifier à l'ouest de la péninsule du Sinaï. Un motif qui se retrouvait jusque dans la forme des oculi du bain de la forteresse [231].

D'autres allusions à Salomon transparaissent dans les récits des exploits de Saladin. Al-Fâdil écrit à propos des Nubiens, en décembre 1172, qu'ils ressemblaient aux « fourmis écrasées par Salomon [232] », une allusion claire au verset du Coran cité plus haut, et selon ʿImâd al-Dîn, Jérusalem reconquise fut l'objet de tous les soins de Saladin à cause de son caractère de troisième ville sainte de l'islam, mais aussi parce qu'elle abrita « le trône de Salomon et l'oratoire de David [233] ». Saladin, un nouveau Salomon, protégé de Dieu, souverain puissant et juste auquel nul ne résiste, refondateur de Jérusalem, telle est l'image qui se dégage de ces témoignages [234].

La comparaison entre Saladin et Joseph fut, elle, davantage dictée par leur homonymie – Yûsuf, le nom de Saladin, est la traduction arabe de Joseph – et par la ressemblance de certains

épisodes de leur vie[235]. En Égypte, de nombreux lieux gardaient le souvenir de Joseph et devinrent des buts de pèlerinage pour les juifs, les chrétiens et les musulmans ; son tombeau, situé par la tradition dans un village près de Naplouse, attirait de nombreux visiteurs[236]. Joseph est, en effet, une figure importante du Coran dans lequel il apparaît comme un prophète précurseur de Muhammad, incarnant savoir, clémence et droiture, et prêchant la foi en un seul Dieu. La sourate XII porte son nom et raconte son histoire à travers un récit fortement influencé par les traditions juives et chrétiennes mais également empreint d'anciennes légendes égyptiennes et grecques. Joseph connut par conséquent un très vif succès dans la littérature arabo-musulmane postérieure, qu'elle fût religieuse ou profane.

Les auteurs se plurent à faire de Saladin un nouveau Joseph en rapprochant non seulement leur nom mais aussi celui de leur père Yaʿqûb (Jacob) et Ayyûb, aux consonances similaires, que les poètes faisaient rimer dans leurs vers. Comme Joseph, Saladin quitta plus ou moins contre son gré la Syrie-Palestine pour aller s'installer en Égypte ; comme lui, il fit venir son père et ses frères auprès de lui[237]. L'une des lettres de Saladin à son frère Tûrânshâh commençait par ce verset du Coran (XII, 90) : « Je suis Joseph et voici mon frère. Dieu nous a accordé sa faveur. Que celui qui le craint et qui est patient sache que Dieu ne laisse pas perdre la récompense de ceux qui font le bien. » Comme Joseph, sorti de rien, Saladin devint le bras droit du souverain et gouverna l'Égypte. Il renversa les Fatimides et s'empara du pouvoir : « Le royaume des pharaons a pris fin et celui de Joseph a commencé » écrivait Bar Hebraeus[238]. La droiture et les qualités morales de Joseph furent comparées à l'action de Saladin en faveur du droit et de la justice. Évoquant la nomination de Saladin aux fonctions de

chef de la police à Damas, et en référence à l'histoire bien connue de la femme de Putiphar cherchant à séduire Joseph, le poète al-ʿArqala écrivit :

> Doucement, voleurs de Syrie, c'est le conseil que je peux vous donner. Prenez garde car voici l'homonyme du prophète Joseph seigneur d'intelligence et de beauté ; amis, si celui-là coupait les mains des femmes, celui-ci coupe les mains des hommes [239].

Le titre même qu'Ibn Shaddâd donna à sa biographie de Saladin, *Le Livre des faits rares du sultan et des bienfaits de Joseph*, est révélateur. Al-Fâdil se réjouit, lui aussi, à l'occasion de la naissance du douzième enfant de Saladin, que Dieu lui ait accordé une étoile de plus qu'à Joseph dont le Coran (XII, 4) révèle qu'il vit onze étoiles se prosterner devant lui. À la mort de son maître, il écrivit encore :

> La nuit où mourut le sultan, quelqu'un entendit en songe une voix qui disait : « Cette nuit, Joseph est sorti de sa prison », ce qui est conforme à cette parole du Prophète : « Ce monde est la prison du vrai croyant et le paradis de l'infidèle. » En effet, notre Joseph – que Dieu lui soit miséricordieux – était ici-bas dans une prison en comparaison de la place qu'il occupe dans l'autre monde. Que Dieu fasse grâce à son âme et lui ouvre le paradis : c'est la victoire suprême que le sultan ambitionnait [240] !

Certes, la comparaison avait ses limites. Le pacifisme de Joseph était loin d'évoquer le jihad de Saladin et ce dernier appauvrit l'Égypte bien plus qu'il ne remplit ses caisses. Mais là n'était pas le propos de ses panégyristes qui, pour glorifier l'action de leur maître, ne retinrent que les aspects qui rapprochaient les deux hommes, tous deux élus et récompensés par Dieu, fidèles parmi Ses serviteurs, dotés de sagesse et de science et défenseurs de la « vraie » religion d'Abraham [241].

Identifier un souverain à un prophète préislamique vénéré par l'islam répond donc à plusieurs objectifs. C'est d'abord le rapprocher d'un modèle de sainteté puisque les saints apparaissent souvent comme les héritiers d'un ou plusieurs prophètes. C'est

aussi lui donner un modèle à suivre et influencer peut-être son comportement. C'est enfin un excellent moyen de propagande pour affirmer sa légitimité et son autorité aux yeux d'une population très imprégnée de ces images prophétiques, non seulement au travers d'une abondante littérature légendaire mais aussi, et peut-être surtout, grâce à la popularité des nombreux lieux de pèlerinage liés au souvenir de ces grandes figures religieuses, en Syrie-Palestine comme en Égypte.

Un sultan sans défaut ?

À première vue, les qualités et les vertus de Saladin sont davantage mises en valeur que ses défauts. Pourtant les textes ne manquent pas d'allusions plus ou moins voilées à certaines de ses faiblesses, souvent présentées comme le revers de ses qualités. Inversement, les erreurs de Saladin sont quelquefois soulignées afin de montrer ses dispositions à reconnaître et à réparer ses torts et faire ainsi ressortir son mérite.

Sa générosité, par exemple, est parfois jugée excessive et lui est reprochée lorsqu'elle est cause d'imprévoyance et de mauvaise administration. Ainsi en 1187, son fidèle secrétaire ʿImâd al-Dîn se lamente devant la dispersion des richesses de la ville d'Acre récemment reconquise :

> Si l'on avait eu le soin d'emmagasiner tout ce butin, de recueillir toutes ces subsistances, de centraliser au Trésor public ces biens de toute sorte et de si haute valeur, on aurait eu une réserve pour les jours d'épreuve, une base pour le succès des entreprises futures [242].

Saladin eut l'occasion de répondre à cette accusation, car ce passage fut lu en sa présence en 1192. Il rejeta la responsabilité du gaspillage sur son fils al-Afdal, son neveu Taqî al-Dîn et l'émir

kurde Diyâ' al-Dîn al-Hakkârî, mais cette réponse ne convainquit qu'à moitié un historien comme Ibn al-Athîr pour qui les très grandes richesses d'Acre furent beaucoup trop généreusement distribuées par Saladin et son fils à leur entourage[243]. 'Imâd al-Dîn lui fit implicitement le même reproche lors de la reconquête de Jérusalem. Il estime à deux cent mille dinars les rançons qu'auraient dû payer le patriarche latin et les veuves d'Amaury et de Renaud de Châtillon, une somme considérable que Saladin laissa filer[244]. Il rapporte aussi les paroles d'al-'Âdil qui dit qu'il fit porter à Saladin soixante-dix mille dinars, un soir, mais qu'au matin, son trésorier revint réclamer de l'argent car tout avait été distribué dans la nuit[245]. Il ajoute qu'après la prise de Jérusalem Saladin continua de distribuer cadeaux et largesses :

> On censura beaucoup sa générosité, l'on trouva excessif ce qu'il distribua largement ; mais il répondit : « Comment refuserais-je leur dû à ceux qui le méritent ? Ce que je dépense, je le conserve finalement. Quand celui qui mérite accepte de moi quelque chose, il me fait une faveur, car il me délivre de ce qui m'est confié et me libère de cette obligation : ce dont je dispose, c'est un dépôt que je garde pour ceux qui en sont dignes[246]. »

Au-delà de la générosité excessive de Saladin c'est bien son manque d'organisation et de prévoyance qui est dénoncé. Ainsi, même Ibn Shaddâd remarque que les fonctionnaires du Trésor public étaient parfois obligés de dissimuler des sommes d'argent afin de faire face aux frais les plus urgents, sachant que sinon Saladin les dépenserait aussitôt[247].

Son image de souverain constamment à l'écoute de son peuple est elle aussi parfois écornée. À la fin de l'année 1188, alors qu'il assiège la forteresse de Safad, une délégation de notables égyptiens arrive auprès de lui. Saladin se plaint alors d'être sans cesse importuné par des doléances et songe même à les renvoyer :

> Avant moi, les sujets craignaient les souverains, les fuyaient et avaient peur de subir à cause d'eux quelque malheur. Aujourd'hui, ils se pressent autour de nous et viennent nous voir au point qu'ils nous ennuient et nous lassent ; dès que nous chevauchons ou que nous marchons, ils rivalisent d'histoires à raconter et nous enivrent avec leurs angoisses.

Al-Fâdil le sermonne alors gentiment et le rappelle à ses devoirs en disant :

> Tu devrais être le premier à remercier Dieu de ce bienfait. [...] Aujourd'hui, c'est toi qui es le sultan de tous et Dieu a dirigé vers toi et vers tes bonnes actions les espoirs de les voir s'accomplir. Tous ces gens divers se sont rassemblés devant ta porte et sont venus vers toi car après Dieu, ils ne trouvent que toi et ta libéralité. Sois donc généreux envers tes visiteurs [248] !

Un appel que Saladin, nous dit-on, s'empressa d'entendre, jurant qu'il ne fermerait plus jamais sa porte à quiconque le solliciterait.

Saladin ne fut pas non plus, en toute occasion, le sultan juste, doux et magnanime dont nous avons gardé l'image. Ibn al-Athîr l'accuse, au début de son règne, d'avoir fermé les yeux sur les exactions de ses émirs et de ses soldats à Damas, rompant avec la conduite de justice irréprochable de Nûr al-Dîn. Alerté par ses proches, Saladin se reprit, nous dit-il, et répara ses erreurs. Le même historien ajoute que les conseils que tenaient les deux souverains étaient de nature fort différente. Dans celui de Nûr al-Dîn, il n'était question que de religion et de jihad. Dans celui de Saladin, en revanche, le vacarme des discussions était si assourdissant que le grand traditionniste Ibn ʿAsâkir ne put se faire entendre lorsqu'il y assista pour la première fois en 1174 à Damas. Quand Saladin lui demanda, plus tard, les raisons de ses absences du conseil, il répondit :

> « J'ai constaté que ton conseil ressemblait à un conseil de souk dans lequel on ne s'entend plus. Dans ceux de Nûr al-Dîn tous étaient graves et pleins de respect, et quand

quelqu'un parlait les autres se taisaient pour l'écouter. » Saladin demanda alors à ses compagnons de mieux se conduire en présence d'Ibn ʿAsâkir [249].

On peut, certes, émettre quelques doutes sur l'objectivité d'Ibn al-Athîr en raison de son parti pris en faveur des Zenguides, mais on notera que ses remarques n'ont pas uniquement pour but de dénigrer Saladin puisque chaque fois il ajoute qu'il fit amende honorable. C'est plutôt son manque d'expérience gouvernementale qui est souligné, à une époque – au tout début de son règne – où il devait apparaître, aux yeux de la population, davantage comme un soldat que comme un souverain. En tout cas, la rapidité avec laquelle Saladin s'efforça de réagir à ces critiques montre à quel point il était soucieux de soigner son image et de la modeler le plus possible sur celle de Nûr al-Dîn.

Saladin sut aussi se montrer impitoyable dans les châtiments qu'il imposa à ses ennemis prisonniers et ne recula pas, en certaines occasions, devant l'emploi de la violence. Celle-ci, nous l'avons dit, était inhérente au monde dans lequel il vivait [250]. Au niveau de l'État, pour être justifiée la violence devait toutefois répondre à certaines règles et était en principe limitée par la loi religieuse que le souverain plus que tout autre se devait de respecter. Mais il faut distinguer dans ce cas deux types de violence. Celle qui s'exerçait dans la guerre, en particulier dans le combat contre les infidèles, était non seulement légitime mais recommandée pour assurer la victoire et la sécurité de l'Islam. On aura l'occasion d'en reparler plus loin. Celle qu'un souverain exerçait à l'intérieur du territoire contre des prisonniers, des rebelles ou des hérétiques était, elle, plus discutable et donnait souvent lieu à des précautions juridiques et à des justifications idéologiques. Dans ce cas mieux valait, en effet, prendre l'avis de juristes compétents à qui le souverain demandait d'émettre une

fatwa pour légitimer l'acte violent qu'il s'apprêtait à commettre. À plusieurs reprises, Saladin demanda des fatwas aux oulémas afin de l'autoriser à exécuter des prisonniers tels que le poète pro-fatimide al-ʿUmâra, accusé de rébellion en 1174, ou le mystique iranien al-Suhrawardî, accusé d'hérésie en 1191 [251]. D'autres fois, la violence exercée contre des prisonniers était simplement justifiée par un manquement aux règles de l'honneur sur lesquelles, en Orient comme en Occident, se fondait la société de ce temps-là. C'est ainsi que l'exécution du vizir Shâwar, qui marqua l'émergence de la dynastie ayyoubide en Égypte, fut justifiée par sa traîtrise et sa félonie. De même, la décision de faire décapiter Renaud de Châtillon après la bataille de Hattîn fut légitimée par sa constante violation des trêves qu'il signait. Enfin, la violence qu'exerça Saladin à l'encontre des prisonniers francs qui tombaient entre ses mains, après la reprise d'Acre par les Francs, en 1191, fut avant tout motivée par le massacre des prisonniers musulmans au mépris de la parole donnée.

Mais au-delà de cette violence « légitime », Saladin se laissa aussi tenter par une violence plus ordinaire et se fit parfois rappeler à l'ordre par ses proches. C'est ʿImâd al-Dîn qui se vante de l'avoir remis dans le droit chemin, en 1176, lors du siège de ʿAzâz lorsque ses troupes s'emparèrent de l'un des cavaliers alépins qui harcelaient l'armée de Saladin. Celui-ci voulut lui faire couper la main, tel un vulgaire voleur, mais ʿImâd al-Dîn lui fit remarquer que ce comportement était contraire à la loi religieuse. Saladin accepta le reproche et modifia son attitude. Arrivé sur ces entrefaites son cousin s'indigna devant ce qu'il appela une lâcheté mais le sultan le sermonna et calma sa colère [252].

Le récit de ʿImâd al-Dîn était sans doute autant destiné à le mettre lui-même en valeur qu'à souligner les vertus d'un souverain

qui, après s'être ressaisi, retrouve son calme et sa droiture. Il ne laisse pas moins entrevoir – pour ainsi dire malgré lui – une réalité sur le terrain bien différente de l'image idéale de Saladin diffusée par ailleurs. Une réalité illustrée par une autre anecdote rapportée par le même auteur. En 1178, alors que Saladin se trouvait en Syrie, des prisonniers francs lui furent amenés. Il ordonna de les faire tous exécuter par des oulémas. Le prisonnier que ʿImâd al-Dîn aurait dû tuer de ses mains était un jeune garçon qu'il demanda à garder comme esclave et qui fut finalement échangé contre un prisonnier musulman. Cette pratique de faire exécuter les prisonniers par des notables religieux n'était pas propre à Saladin, mais al-Fâdil la condamne au nom de la loi islamique qui interdit l'exécution de prisonniers sans défense [253].

Saladin se vit aussi reprocher parfois son intransigeance. Quand il refusa de répondre aux demandes de l'ambassade de Mossoul conduite par la fille de Nûr al-Dîn en 1185, il s'attira la réprobation non seulement des habitants de Mossoul et des partisans des Zenguides mais aussi d'al-Fâdil, au point qu'il regretta d'avoir perdu en cette occasion à la fois « sa bonne réputation et sa chance de prendre la ville [254] ». Certains le soupçonnèrent même d'avoir été à l'origine de la mort de son cousin Nâsir al-Dîn Muhammad de Homs en 1186. Une accusation difficile à vérifier, démentie par l'attitude de Saladin à l'égard du fils héritier de son cousin, et qu'il faut probablement mettre sur le compte de la propagande zenguide.

Quelques récits laissent également entrevoir un Saladin moins courageux que celui qui nous est habituellement dépeint. ʿImâd al-Dîn et Ibn al-Athîr racontent la peur qui s'empara de lui après l'attentat des Assassins contre sa personne, lors du siège de ʿAzâz. Il fit alors dresser, à l'extérieur de sa tente, une tour en bois dans

laquelle il dormait, ne permettant plus à des inconnus de l'approcher[255].

Sur le plan militaire, des erreurs tactiques furent à plusieurs reprises imputées à Saladin. En 1187, Ibn al-Athîr lui fait porter l'entière responsabilité de l'échec du siège de Tyr en disant qu'il eut tort de ne pas prendre la ville tant qu'elle était sans défense et d'avoir autorisé un si grand nombre de Francs à s'y réfugier, ce qui leur permit d'attendre l'arrivée des renforts occidentaux[256]. Sibt Ibn al-Jawzî est du même avis quand il estime que la décision de Saladin de laisser les Francs de Jérusalem partir vers Tyr fut une erreur lourde de conséquences qui permit la chute d'Acre durant la troisième croisade et le massacre des prisonniers musulmans. Mieux aurait valu, d'après lui, proposer aux Francs de se convertir à l'islam et en cas de refus les tuer[257].

Même ʿImâd al-Dîn, d'ordinaire si élogieux à l'égard de son maître, lui reproche entre les lignes des erreurs tactiques, comme celle qu'il commit fin août 1191 quand il ne répondit pas aux appels de son fils lui demandant des secours pour anéantir les Francs en marche vers le sud, entre Acre et Haïfa[258]. D'autres critiques voilées sont perceptibles dans ses lamentations face à la destruction des fortifications d'Ascalon ordonnée par Saladin en 1191 :

> Si l'on avait pris soin de la mettre en état depuis le jour qu'elle avait été prise et gardée, sa force ne se serait point altérée, sa main ne se serait pas desséchée, ni sa pointe, émoussée, et l'on ne se serait pas lassé de l'aimer[259].

De même lorsqu'il reprit Jaffa en 1192 en épargnant la citadelle, ce qui laissa le temps à Richard Cœur de Lion de revenir s'emparer de la ville :

> Le repentir est inutile quand l'occasion est perdue. Si le sultan s'était abstenu de leur faire confiance, s'il avait continué à les affaiblir, nous aurions certainement détruit cette

citadelle jusqu'aux fondements et nettoyé ce morceau de terrain [260].

En d'autres occasions, c'est son manque d'autorité sur les troupes qui est implicitement mis en cause, comme à Burzayh et Lattaquié, en 1188, lorsque des pillages furent déplorés [261] ou en 1191, lorsque ses troupes fatiguées devant Acre rechignèrent à lui fournir l'aide dont il avait besoin pour surprendre l'ennemi et sauver la garnison musulmane de la ville [262]. De même, en septembre 1191, lorsqu'il se heurta au refus de ses émirs de défendre Ascalon comme il l'eût souhaité : « Si tu veux la défendre, entre la défendre avec nous ou envoie l'un de tes fils aînés, car autrement aucun de nous n'y entrera de peur de subir le sort d'Acre », lui répondirent-ils et il dut se résoudre à la faire détruire [263].

En juillet 1192, à Jaffa, la situation n'était guère meilleure et il ne réussit pas à mobiliser ses troupes, trop occupées à piller la ville, pour s'emparer de la citadelle avant que Richard Cœur de Lion ne se porte à son secours. La conduite indisciplinée des soldats freina l'évacuation de la citadelle par les Francs qui avaient accepté de se rendre, et permit finalement au souverain anglais de reprendre le dessus. Ibn Shaddâd ne manque pas de relever qu'il aurait fallu se montrer plus intransigeant avec la garnison de Jaffa, que le sultan était de son avis, mais que l'armée n'était guère disposée à lui obéir. Ibn al-Athîr est encore plus explicite quand il décrit les querelles à l'intérieur même de l'armée musulmane entre les émirs de Saladin et ses propres mamelouks, chacun se disputant le butin [264].

Une lecture attentive des sources permet donc de discerner, non sans mal parfois, ce que furent sans doute les faiblesses de Saladin. Mais il est clair que l'image qui s'en dégage est beaucoup plus positive que négative, y compris dans les œuvres des auteurs qui se

montrent les plus critiques à son égard. Essayer, comme nous l'avons fait, de dessiner les contours de cette image sans perdre de vue la propagande dans laquelle elle s'inscrivait, ne signifie pas que Saladin ne possédait aucune des vertus qui lui étaient attribuées. La confrontation des témoignages, notamment des sources qui lui sont *a priori* moins favorables, indique que certaines de ces qualités ne peuvent lui être déniées. Mais l'insistance mise par ses proches à glorifier ses vertus et ses actions signifie que pour gouverner, Saladin devait soigner son image et la faire correspondre autant que possible à celle largement répandue du souverain idéal, défenseur de l'Islam et protecteur de ses sujets. Cela était d'autant plus important, dans le cas de Saladin, qu'il avait en face de lui de nombreux adversaires et devait faire oublier son absence de légitimité dynastique. On ne peut perdre de vue, toutefois, que si son image de sultan idéal s'est imposée avec autant de force, ce n'est pas seulement parce qu'il avait de bons propagandistes, mais aussi et surtout parce que ses victoires sur le terrain furent réelles et revêtirent, du fait de la reconquête de Jérusalem, aux yeux de l'Islam tout entier une très grande portée symbolique.

III

LE JIHAD

12
Image et propagande

> Les Francs savent qu'ils ont en nous un adversaire que nulle calamité ne pourra abattre jusqu'au jour où ils se décourageront, un chef qui ne déposera l'épée que lorsqu'ils désarmeront. Si notre opinion obtient la haute approbation [du calife] nous combattrons avec un glaive qui est redoutable même dans son fourreau, par la volonté de Dieu nous atteindrons au but de nos désirs sans que les croyants n'aient besoin de sortir leur main de leur manteau et nous délivrerons la mosquée où Dieu transporta son serviteur pendant la nuit [1].

C'est par ces mots que Saladin s'adressait au calife au début de l'année 1175. Près de treize années séparent cette lettre de la reprise de Jérusalem aux Francs, car dans la première partie de son règne Saladin dépensa l'essentiel de son énergie à lutter contre ses adversaires musulmans et à se faire reconnaître comme le souverain incontesté de l'Égypte, de la Syrie-Palestine et d'une partie de la Haute-Mésopotamie. Toutefois, même s'il fallut attendre 1186 pour qu'il fasse enfin de la lutte contre les Francs son unique objectif, il avait très tôt compris le parti qu'il pouvait tirer d'une active propagande en faveur du jihad pour installer son pouvoir et obtenir la reconnaissance califale. En parfaite continuité avec l'œuvre de Nûr al-Dîn, son entourage développa donc un discours qui tendait à le présenter comme l'unique

souverain capable de battre les Francs et incitait la communauté musulmane tout entière à le suivre dans son combat. Inversement, ses adversaires furent accusés d'inaction ou, pire, de collusion avec les ennemis de l'Islam.

Les moyens utilisés pour diffuser les thèmes de cette propagande furent très variés et visèrent tous les publics : inscriptions monumentales dans lesquelles la titulature de Saladin mettait l'accent sur son action contre les infidèles « esclaves de la croix[2] », sermons et *khutba*s du vendredi incitant la population au jihad et rendant grâce à Dieu pour les succès obtenus, ouvrages vantant les mérites de la guerre sainte et faisant l'éloge de Jérusalem, traités d'art militaire, lettres adressées au calife de Bagdad et aux élites dirigeantes pour annoncer ses victoires, poèmes glorifiant ses combats, biographies et chroniques déclinant ses vertus de combattant du jihad, autant de discours qui visaient tout à la fois à unir les musulmans, à développer l'esprit de jihad et à glorifier Saladin.

L'unité de l'Islam, condition du jihad

L'un des tout premiers thèmes de cette propagande fut celui de l'unité de l'Islam, condition *sine qua non* du succès du jihad. Saladin, nous l'avons dit, se servit très souvent de cet argument pour justifier ses combats contre les Zenguides et plus largement contre tous ses adversaires musulmans. Était-il sincère dans ses affirmations ou n'était-ce qu'un prétexte au service de ses ambitions ? Il n'est guère possible d'apporter à cette question de réponse définitive, car s'il est difficile de réfuter la nécessité de cette unification musulmane pour la réussite du jihad, il est

également aisé de constater qu'il la réalisa sous son commandement et à son profit. Aussi, plutôt que de nous interroger vainement sur la nature de ses intentions, c'est une fois de plus au discours que nous nous intéresserons et aux arguments de sa propagande qui soulignait l'urgence d'une telle réunification et affirmait qu'il était le seul capable de la réaliser.

Saladin ne fut certes pas le premier à parler d'union face aux Francs. Dès le lendemain de la première croisade, il se trouva des poètes ou des juristes qui, tel le Damascène al-Sulamî, appelèrent leurs contemporains à prendre conscience de l'effet dévastateur de leurs divisions, qui avaient permis le fulgurant succès des Francs. Mais les clivages religieux et politiques étaient si profonds, les ambitions individuelles si grandes, qu'il fallut plusieurs décennies pour que cette idée s'imposât réellement et fût mise en œuvre par les souverains. Nûr al-Dîn joua dans ce domaine un rôle décisif en parvenant à réunifier, sous son autorité, l'ensemble de la Syrie, l'Égypte et une partie de la Haute-Mésopotamie.

À sa mort, cette belle unité vola en éclats, et Saladin dut la reconstituer patiemment sur les bases jetées par son prédécesseur. Les arguments développés sous le règne de Nûr al-Dîn furent repris et amplifiés : l'unité islamique devait être défendue pour éviter l'épuisement des musulmans dans des combats fratricides et leur permettre de consacrer toutes leurs forces au jihad. Saladin affirmait être le mieux placé pour conduire cette unité parce que dès le début de son règne en Égypte, il avait démontré ses capacités à renverser le chiisme, à faire respecter l'autorité du calife sunnite de Bagdad, à défendre les lieux saints contre les incursions des Francs en mer Rouge. Face à lui, ses ennemis zenguides n'étaient que des traîtres prêts à tout instant à s'allier aux Francs et à la secte hérétique des Assassins à qui ils

promettaient monts et merveilles. Chacune de ses expéditions contre eux, entre 1175 et 1186, fut ainsi justifiée par ces accusations et toutes ses tentatives pour soumettre la Syrie du Nord et la Haute-Mésopotamie furent légitimées par son désir d'unir le Proche-Orient musulman afin de disposer de plus de troupes pour mener le jihad.

Selon ce même discours, le prince zenguide ʿIzz al-Dîn n'avait réussi à s'emparer d'Alep que parce que l'armée de Saladin était mobilisée en mer Rouge pour combattre les Francs. Ainsi, tandis que le premier s'appropriait injustement une ville promise par le calife à Saladin, le second défendait l'accès à la tombe du Prophète[3]. Plusieurs de ses lettres accusaient les souverains musulmans de se détourner du jihad pour ne s'occuper que d'argent et de plaisir alors que lui, Saladin, s'efforçait de rassembler les musulmans pour combattre les infidèles et n'envisageait de prendre Mossoul que pour conquérir Jérusalem[4]. Montrer qu'il était vain de se fier à des adversaires impies, perfides et incapables de gouverner, c'était en quelque sorte justifier en négatif son propre droit à régner, une méthode souvent employée par les souverains dont le pouvoir avait été acquis par la force[5].

En 1183, la prise d'Alep permit à Saladin de contrôler l'ensemble de la Syrie-Palestine et de l'Égypte. Cette unité retrouvée aurait pu marquer un tournant dans son élan vers le jihad, comme il l'écrivait lui-même dans cette lettre adressée à l'un de ses émirs au Yémen :

> Maintenant que toutes les contrées musulmanes sont placées sous notre juridiction ou celle de nos subordonnés, nous devons, en retour de cette faveur du ciel, diriger notre résolution, utiliser toute notre puissance contre les Francs maudits. Nous devons les combattre pour la cause de Dieu. Nous effacerons dans leur sang les souillures dont ils ont couvert la Terre sainte[6].

En réalité, durant trois années encore, son ambition de s'étendre en Haute-Mésopotamie l'emporta sur son aspiration au jihad. Mais après l'accord conclu avec Mossoul en décembre 1185 et surtout à l'occasion de la maladie qui faillit l'emporter quelques semaines plus tard, à Harrân, il fit vœu, en cas de guérison, de se consacrer exclusivement au combat contre les Francs et à la reconquête de Jérusalem, un serment qu'al-Fâdil l'encouragea à renouveler pendant sa convalescence à Damas. Saladin, approchant de la cinquantaine, prit sans doute conscience que le temps lui était désormais compté. Son entourage l'encouragea dans cette voie, comme en témoigne l'intervention de l'un de ses émirs à son conseil :

> Les populations de l'Orient nous maudissent en disant : « Saladin a renoncé à combattre les infidèles et ne songe qu'à combattre les musulmans. » L'avis à suivre est donc que nous fassions quelque acte grâce auquel nous soyons lavés de tout soupçon et écartions de nous les mauvaises langues [7].

L'union des musulmans n'était qu'imparfaitement réalisée, mais Saladin allait désormais concentrer tous ses efforts sur le jihad. Il ne cessa, pour autant, de rappeler régulièrement aux souverains des territoires voisins la nécessité de le soutenir, militairement et financièrement, dans sa lutte contre les Francs.

Le sultan, champion du jihad

L'image du sultan combattant les infidèles, symbole vivant de cette lutte sacrée, ne ménageant pas ses efforts dans la guerre sainte, était un thème de propagande déjà très répandu sous le règne de Nûr al-Dîn. Il fut repris et développé autour de la

personne de Saladin en particulier par son biographe Ibn Shaddâd :

> Le jihad et la passion qu'il y portait avaient une très forte emprise sur son cœur et sur son corps ; il ne parlait pas d'autre sujet, il ne songeait qu'aux préparatifs de cette guerre, il ne s'occupait que de ceux qui y combattaient, il n'avait de sympathie que pour ceux qui en parlaient ou exhortaient à y participer [8].

Al-Fâdil, en citant un vers d'al-Mutanabbî, poète à la cour de Sayf al-Dawla à Alep au x^e^ siècle, s'adressait ainsi à Saladin : « Tu n'es pas un roi mettant en déroute son semblable, tu es plutôt l'islam qui fait fuir l'infidélité [9]. »

Saladin fut donc présenté comme un homme qui accomplissait sans faillir son devoir de jihad « sur le chemin de Dieu » et plus encore comme un chef providentiel guidé par Dieu. Le jihad est un devoir collectif de la communauté musulmane qui doit lutter pour étendre l'islam. De collectif, sous la conduite du chef de la communauté, ce devoir devient individuel quand le territoire de l'Islam est attaqué ou menacé. Dans les deux cas, le rôle du souverain est essentiel et c'est bien cette image de chef charismatique assumant pleinement sa place à la tête du jihad que l'entourage de Saladin voulut diffuser. Un souverain qui n'hésite pas à quitter sa famille, ses enfants, sa patrie, son confort, pour s'y consacrer pleinement, qui lit assidument les traités de jihad composés à son intention par les oulémas de sa cour, qui proclame sans cesse qu'en menant ce combat il ne fait qu'accomplir la volonté de Dieu [10]. À l'amiral sicilien qui tentait de négocier avec lui, après la prise de Lattaquié en 1188, il répondit :

> C'est Dieu qui nous a ordonné de soumettre la terre : c'est un devoir pour nous de lui obéir et de nous dévouer au jihad ; c'est lui qui nous rendra maître de ces pays. Quand même toutes les nations du monde se ligueraient contre nous, nous invoquerons l'appui de Dieu et nous combattrons, sans nous soucier du nombre de nos ennemis [11].

Lorsqu'en 1189, il demanda des renforts à son frère Tughtegin, alors au Yémen, il lui dit qu'en répondant à son appel, c'est à Dieu qu'il obéissait, c'est le Prophète qu'il défendait et c'est l'islam qu'il sauvait [12].

Aux yeux des musulmans, le jihad est par nature non pas au service des hommes mais au service de Dieu qui donne seul le pouvoir d'agir ou de mourir. La victoire est un don de Dieu, de même que la défaite est envoyée par Lui pour éprouver la patience des hommes [13]. Pour son entourage, Saladin a donc été choisi par Dieu pour mener les musulmans vers la victoire, pour réussir là où tous ses prédécesseurs avaient échoué. Après la prise de Jérusalem, ʿImâd al-Dîn écrivit :

> Les bonnes nouvelles sont arrivées, touchant la grâce qu'Allah nous accorda par cette conquête importante, cette victoire complète, ce bienfait considérable, cette faveur insigne, en une journée brillante, glorieuse et illustre, et touchant la grandeur qu'Allah réservait à ce siècle afin de le rendre supérieur à tous les autres. [...] Aussi a-t-Il rendu les autres souverains incapables d'obtenir Son assistance et de capter Ses faveurs ; pour celui qu'Il a fait avancer sous Ses auspices, Il a réservé les effets de Son arrêt sublime et de Son pouvoir sans cesse croissant [14].

Saladin est celui que tout le monde espérait et que Dieu a enfin fait naître. La continuité de son œuvre avec celle de Nûr al-Dîn, très souvent soulignée pour les premières années de son règne, eut tendance au fil de ses victoires à laisser la place à l'idée d'une renaissance survenue après une longue période d'obscurité et de déchéance. Car c'est bien la victoire qui conféra à Saladin ce statut d'« être unique [15] ». Être victorieux c'est être chéri de la divinité, comme le pensaient déjà les Grecs à l'époque hellénistique. C'est la raison pour laquelle Saladin, sous la plume de ses biographes, s'en remet totalement à Dieu et ne désespère jamais de Lui, même dans les moments les plus sombres, comme à Acre en juillet 1191 où, accablé de tristesse à l'annonce de la reddition de la garnison, il ne

cessa « d'invoquer le secours de Dieu avec patience, confiance, détermination et zèle[16] » ; de même, en 1179, quand on lui fit remarquer que la disette qui sévissait en Syrie n'était pas propice aux combats, il répondit que Dieu se chargerait de nourrir les musulmans.

Pour bien souligner la dimension religieuse du jihad, les auteurs insistèrent aussi sur la stricte observance par Saladin de ses devoirs religieux durant son combat contre les Francs et sur les signes d'assistance qui lui furent envoyés par Dieu. Le jihad lui-même peut dispenser du non-accomplissement des obligations rituelles prévues par la loi musulmane telles que la prière, le jeûne, l'aumône légale ou le pèlerinage. Saladin s'en servit pour justifier de ne s'être jamais rendu à La Mecque. Toutefois, ses combats ne lui firent jamais oublier ses autres devoirs, la prière en particulier, et Ibn Shaddâd nous dit qu'il entreprit au cours de la dernière année de sa vie de rattraper tous les jours de jeûne qu'il avait dû interrompre pour cause de maladie ou de lutte contre les Francs[17].

Divers phénomènes pouvaient être interprétés comme des signes de la faveur de Dieu, parmi lesquels les victoires sur les Francs obtenues un vendredi, jour de la grande prière hebdomadaire[18]. Saladin aimait à choisir ce jour pour lancer une bataille, en particulier à l'heure de la prière collective de la mi-journée, afin de bénéficier des prières de toute la communauté musulmane. Jérusalem et un grand nombre de places fortes de Syrie du Nord tombèrent entre ses mains un vendredi, « signe que les prières des prédicateurs musulmans étaient exaucées et preuve de l'heureuse fortune du sultan à qui Dieu accordait la victoire le jour où le mérite des bonnes actions est doublé. Ces victoires successives le vendredi n'eurent aucun parallèle dans l'histoire » écrit Ibn Shaddâd. La prise de Jérusalem eut lieu non seulement un

vendredi mais à une date très proche de l'anniversaire de l'ascension (*miʿrâj*) du Prophète de Jérusalem jusqu'aux cieux, un événement qui fut interprété comme une signe supplémentaire de la grâce de Dieu[19]. Inversement, la perte d'une ville un vendredi était ressentie avec beaucoup d'intensité, telle la chute d'Acre aux mains des Francs le vendredi 12 juillet 1191. Apercevoir leur bannière flotter sur le minaret de la Grande Mosquée le jour de la grande prière rendit plus douloureuse encore la défaite des musulmans[20].

Les rêves prémonitoires vinrent renforcer l'idée d'un Saladin guidé par Dieu, le « vrai rêve », dans la tradition islamique, étant perçu comme « une voie de connaissance des dimensions secrètes de la vie[21] » qui trouve le plus souvent son origine en Dieu. « Lorsqu'il y aura parmi vous un prophète, c'est dans une vision que moi, Yahvé, je me révélerai à lui ; c'est dans un songe que je lui parlerai » peut-on déjà lire dans l'Ancien Testament (Nombres, XII, 6). Le Prophète Muhammad voyait lui aussi dans le rêve une intervention divine. D'où l'importance dans les siècles qui suivirent la naissance de l'islam de l'oniromancie arabe, classée parmi les sciences légales de portée religieuse, à mi-chemin entre les sciences religieuses et les sciences dites exactes[22]. Les rêves prémonitoires jouent aussi un grand rôle dans l'hagiographie musulmane, la limite entre les songes d'un saint et ses visions étant parfois difficile à fixer[23]. Relier les grandes victoires de Saladin à des rêves prémonitoires c'était donc affirmer son caractère d'élu de Dieu. Ainsi au lendemain de la bataille de Hattîn ou de la prise de Jérusalem, les témoignages de rêves prémonitoires affluèrent. Parmi les récits les plus édifiants figure celui qu'Ibn Abî Tayyi' tenait de son père. Un jour de l'an 1160, alors que celui-ci se trouvait chez un cheikh de Mossoul, un homme se présenta et dit :

> Cheikh, j'ai rêvé la nuit dernière que je me trouvais dans un pays étranger, inconnu et rempli de porcs. Un homme armé d'un sabre les tuait sous les yeux de la foule. Je demandai alors à quelqu'un : « Est-ce là Jésus fils de Marie ou le Mahdî [24] ? – Non, me répondit-il. – Qui est-ce alors ? – C'est Yûsuf, me dit-il sans ajouter un mot de plus. » L'assemblée s'émut du récit de ce songe ; on en conclut que les chrétiens seraient tués par un personnage nommé Yûsuf et les prévisions se portèrent sur Yûsuf fils de ʿAbd al-Mu'min souverain du Maghreb. Comme le calife al-Mustanjid bi-llâh venait de monter sur le trône cette année-là, quelques-uns crurent qu'il était question de lui [25].

Ibn Abî Tayyi' ajoute qu'il avait oublié cette histoire jusqu'au jour où la défaite des Francs à Hattîn la lui remit en mémoire, et il comprit alors qu'il s'agissait d'al-Malik al-Nâsir Yûsuf, c'est-à-dire de Saladin. D'autres citaient aussi ce poète qui par des vers sibyllins avait annoncé les conquêtes de Saladin, une dizaine d'années auparavant :

> Le protecteur de la religion a pris possession des forteresses bien défendues alors qu'elle n'espérait plus être protégée
> Il prendra Jérusalem après avoir enroulé (conquis) à son profit la bordure et tué le César [26].

Par « bordure », commente l'historien Abû Shâma, il faut entendre le littoral et par « César » Renaud de Châtillon que Saladin tua de sa propre main. Le médecin et biographe Ibn Abî Usaybiʿa rapporte, lui, la prédiction d'un médecin arabe chrétien qui, en 1184, alors qu'il vivait en territoire latin à Jérusalem, prédit grâce à l'astrologie la prise de la ville par Saladin. L'un de ses fils annonça cette bonne nouvelle à Saladin qui le couvrit de cadeaux et lui remit un drapeau jaune – couleur de sa dynastie – et une flèche ornée de ses armoiries (*rank*) en lui recommandant de les planter sur la maison de son père à Jérusalem le moment venu. C'est ainsi, raconte l'auteur, que cette maison échappa aux destructions et au tribut imposé à tous les chrétiens de Jérusalem quand la ville tomba aux mains de Saladin. La famille du médecin

fut, en outre, exemptée de toute capitation, un privilège exceptionnel qu'elle conserva au moins jusqu'en 1270[27].

On racontait aussi que le théologien andalou Ibn Barrajân (mort vers 1141) avait prédit, dans son commentaire du verset coranique (XXX, 2) « Les Romains ont été vaincus », le mois et l'année de la reprise de Jérusalem, une prédiction que rapportèrent à Saladin deux juristes de son entourage, tous deux généreusement remerciés au lendemain de l'heureux événement[28].

Ces prédictions n'ont pas toutes été inventées par les propagandistes de Saladin pour les besoins de sa cause. Certaines étaient suffisamment vagues pour que chacun puisse les appliquer à la situation de son choix. D'autres s'inscrivaient dans les prophéties eschatologiques de l'époque fondées sur des calculs astronomiques qui faisaient craindre, pour cause de conjonction des planètes, une fin du monde toute proche. Saladin ne se laissait pas impressionner par ces prophéties lorsqu'elles ne concernaient pas des événements heureux de son règne. Il se montra ainsi très hostile, en 1186-1187, aux astrologues qui terrorisèrent les populations en annonçant une fin des temps prochaine[29]. Il n'en reste pas moins que les présages, les prémonitions, les songes, la prévision de l'avenir par l'astrologie, l'interprétation de phénomènes inexpliqués, faisaient partie du quotidien des populations et leur permettaient d'explorer le monde de l'invisible et du futur, une façon comme une autre de se rassurer face à l'imprévisible, de se conforter face à l'incertitude[30]. Chrétiens et musulmans y accordaient la même importance. Ainsi l'*Itinerarium* note que la prise d'Ascalon par Saladin en septembre 1187 fut accompagnée d'une éclipse du soleil : « Comme par sympathie, le soleil retira à la ville et au globe le bénéfice de la lumière.[31] » En septembre 1189, alors que Francs et musulmans se faisaient face

sous les murs d'Acre, un superbe étalon s'échappa d'une nef franque et rejoignit à la nage le port d'Acre avant d'être remis à Saladin. « L'ennemi trouva dans cet incident un indice de malchance ; nous y vîmes un signe de victoire et de faveur » s'exclama triomphalement ʿImâd al-Dîn [32].

L'immense faveur divine dont semblait bénéficier Saladin le rapprocha, aux yeux de certains, du Prophète lui-même et des premiers conquérants musulmans. Ses combats contre les Francs furent comparés à ceux que le Prophète, réfugié à Médine, mena contre les Mecquois incrédules. Dès 1175, en réponse à sa demande d'investiture sur la Syrie et l'Égypte, le calife l'encourageait à reprendre Jérusalem en faisant allusion à Hudaybiyya, une expédition du Prophète contre La Mecque [33]. ʿImâd al-Dîn, de son côté, est convaincu que la conquête de Jérusalem n'est rien moins qu'une nouvelle hégire pour l'Islam et dans la lettre qu'il écrivit en 1187, au nom de Saladin, au calife de Bagdad pour lui annoncer la bonne nouvelle, il commente ce verset du Coran, « Nous t'avions déjà accordé une faveur une première fois » (XX, 37), par ces mots :

> La première fois c'est le siècle du Prophète – que Dieu le bénisse et le salue – et de ses Compagnons. La seconde c'est le temps présent qui a vu l'Islam affranchi de l'esclavage du malheur [34].

Saladin fut également comparé aux premiers califes sous le règne desquels l'Islam connut une expansion triomphale. Il fut notamment rapproché des « deux ʿUmar », c'est-à-dire ʿUmar ibn al-Khattâb (634-644), premier conquérant de la ville de Jérusalem et ʿUmar II ibn ʿAbd al-ʿAzîz (717-720), huitième calife omeyyade qui incarna, pour les générations suivantes, l'image du souverain juste, vertueux et pieux [35]. Ibn Shaddâd écrit que la clairvoyance de Saladin lui fit penser à cette parole du Prophète : « Dans ma

communauté il y a ceux qui sont perspicaces et qui s'expriment et ʿUmar est l'un d'entre eux », tandis qu'un autre historien souligne la volonté de Saladin de suivre l'exemple de ʿUmar dans sa décision de ne pas détruire Jérusalem reconquise[36]. Saladin lui-même aurait dit lors de sa maladie en Haute-Mésopotamie : « Si je meurs, j'ai désigné pour me succéder Abû Bakr, ʿUmar, ʿUthmân et ʿAlî », faisant allusion aux quatre premiers califes. Il voulait dire par là son frère al-ʿÂdil Abû Bakr, son neveu Taqî al-Dîn ʿUmar, et ses deux fils al-ʿAzîz ʿUthmân et et al-Afdal ʿAlî[37].

L'importance de Jérusalem

Jérusalem, prise par les Francs en 1099, fut au cœur de la propagande de jihad de Saladin, même si les arguments développés en faveur de sa reconquête ne faisaient que reprendre ceux qu'avait déjà mis en avant son prédécesseur. Plus que Nûr al-Dîn, cependant, Saladin se servit de Jérusalem pour justifier sa prise de pouvoir et ses expéditions contre ses adversaires musulmans[38]. Dès 1175, il insista sur l'importance que revêtait pour lui la Syrie comme base de conquête de Jérusalem et s'en prit aux Zenguides d'Alep et de Mossoul qui se désintéressaient complètement de la ville sainte. « Marche vers Jérusalem, conquiers-la et verses-y des fleuves de sang qui la purifieront » lui disait ʿImâd al-Dîn, en 1177, avec son emphase habituelle[39]. Dix ans plus tard, à la veille de la prise de la ville, Saladin invita des hommes de religion égyptiens et syriens à venir y assister pour mieux marquer le caractère sacré de sa conquête.

Ce sont, toutefois, les lettres, les poèmes et les sermons composés après la prise de la ville, en 1187, qui permettent le

mieux de mesurer la place tenue par Jérusalem dans la mentalité populaire et dans les discours politico-religieux de cette époque [40]. Aussi le lecteur nous pardonnera-t-il d'anticiper un peu en les analysant ici. Au-delà des aspects rhétoriques et des envolées lyriques, plusieurs thèmes reviennent de façon récurrente. Cette victoire est d'abord située en continuité avec l'œuvre de Nûr al-Dîn. L'une des premières actions de Saladin à Jérusalem ne fut-elle pas d'installer dans la mosquée al-Aqsâ la chaire (*minbar*) en bois sculpté que son prédécesseur avait fait fabriquer à Alep en vue de ce grand jour ? ʿImâd al-Dîn voit, en tout cas, dans ce geste symbolique l'occasion d'associer dans les prières des musulmans les noms des deux souverains [41].

Ce même auteur se plaît aussi à souligner l'importance de Jérusalem en l'associant étroitement à La Mecque, première ville sainte de l'Islam :

> J'annonçai donc à la mosquée de La Mecque la délivrance de celle de Jérusalem ; je psalmodiais le verset : « Il établit pour vous une religion qu'Il recommanda » (XLII, 11) ; je réjouis la Pierre Noire [de La Mecque] par le Rocher Blanc [de Jérusalem], l'emplacement de la Révélation par le lieu de l'ascension nocturne [de Muhammad], la demeure du Chef des envoyés d'Allah – Sceau des prophètes – par la résidence des Envoyés et des prophètes, la station d'Abraham par la marque du pied de l'Élu. Les musulmans célébrèrent longuement l'honneur de jouir des deux villes saintes ; les gens se transmirent le récit de cette noble victoire, de cette importante conquête ; de tout défilé profond l'on y vint en pèlerinage, on suivit tout chemin qui y conduisait ; de Jérusalem, on revêtit l'ihrâm pour aller visiter le temple de La Mecque, jouissant de la fleur des grâces divines en ces riants jardins [42].

Les liens entre le Temple de Jérusalem et la Kaaba de La Mecque ont existé dès les premiers temps de l'Islam [43]. Un héritage sémitique commun, des traditions judéo-chrétiennes réinterprétées par l'islam et l'exégèse coranique furent à l'origine de nombreuses associations entre les deux sanctuaires. L'eau de la source de Siloé (ʿAyn Sulwân), but de pèlerinage pour les musulmans comme pour

les chrétiens, était ainsi comparée à celle du puits de Zemzem à La Mecque[44]. Dans sa lettre à Saladin, en 1175, le calife de Bagdad l'incite à conquérir Jérusalem, « sœur de La Mecque » pour la vénération dont elle fait l'objet[45]. De manière plus large encore, aux yeux des contemporains de Saladin, comme aux yeux des musulmans d'aujourd'hui, Jérusalem est profondément liée aux origines mêmes de l'islam. Abraham, l'« ancêtre » des Arabes, le fondateur du pur monothéisme dont les musulmans se considèrent les restaurateurs, n'est-il pas associé à la fois à la Kaaba dont il serait le bâtisseur (Coran, II, 127) et à Jérusalem, sa demeure ?

Les musulmans associent aussi à Jérusalem le souvenir de David, de Salomon et de Jésus, car c'est là que Dieu « a jeté Sa parole en Marie, un Esprit [c'est-à-dire Jésus] émanant de lui » (Coran, IV, 170). C'est dans cette longue lignée de prophètes pré-islamiques vénérés par l'islam que s'est inscrit Muhammad. La « mosquée très éloignée (al-Aqsâ) » mentionnée dans le Coran (XVII, 1) fut très tôt identifiée par les exégètes à Jérusalem. C'est vers elle que Dieu envoya son Prophète pour qu'il entreprît son voyage nocturne vers les cieux et c'est aussi dans sa direction que Muhammad demanda aux premiers musulmans de prier. Jérusalem est ainsi devenue au fil du temps « la première des deux directions de prière (*qibla*), le deuxième des deux sanctuaires, le troisième lieu saint[46] ».

Toutes ces traditions qui faisaient de Jérusalem une ville sainte et un lieu de pèlerinage important au sein du monde musulman étaient bien établies en Syrie-Palestine depuis, au moins, le x^{e} siècle[47], même s'il est vrai que l'installation des Francs dans la région provoqua un regain d'intérêt pour la ville sainte. Sous le règne de Nûr al-Dîn puis de Saladin, les hommes de religion, en développant le discours sur la sainteté de Jérusalem, mobilisèrent

les énergies des musulmans autour de leur souverain. Ce même discours leur permit ensuite de glorifier celui qui l'avait reconquise. Nombreux furent alors les prédicateurs à rappeler les hadiths qui incitent les musulmans à venir habiter à Jérusalem : « Celui qui habite Jérusalem est considéré comme un guerrier pour la cause d'Allâh », « Mourir à Jérusalem c'est presque comme mourir au ciel » ou bien encore « Celui qui visite Jérusalem, poussé par la dévotion à ce lieu, entrera au paradis ». Les pèlerinages des musulmans à Jérusalem augmentèrent, en effet, après 1187, et de nombreux pèlerins s'arrêtèrent à Jérusalem en allant ou en revenant de leur visite à La Mecque [48].

La prise de Jérusalem par Saladin donna aussi l'occasion aux musulmans de se réjouir de l'humiliation imposée aux Francs : humiliation religieuse née de la soumission du christianisme à l'islam, de la victoire de l'islam unitaire sur le christianisme trinitaire, de la suppression des symboles religieux tels que les croix ou les cloches des églises, mais aussi humiliation militaire liée à la défaite avec son lot de morts, de prisonniers, de femmes violées, de trésors pillés. ʿImâd al-Dîn exprime cette satisfaction dans son style très personnel :

> Par les pleurs de ceux qui craignent Allah, la Roche sacrée a été purifiée de la souillure des polythéistes. Ceux qui chôment le dimanche en ont été éloignés par l'approche de ceux qui proclament l'unité divine. [...] Que le temple de La Mecque soit donc conforté par la délivrance de son frère le temple de Jérusalem, par l'aurore de l'islam après la longue obscurité nocturne de l'impiété, par la purification des lieux où vécurent les prophètes. Qu'Allah les préserve des souillures et des turpitudes. [...] Les nœuds de l'impiété ont été dénoués ; elle est tombée de son haut ; ses câbles se sont usés ; ses nœuds se sont défaits ; ses demeures sont devenues sépulcres, [...] ce qui était précieux a été donné pour rien, sous la contrainte des lances [...].
>
> Que de femmes dont les voiles furent déchirés ! [...] Que de femmes d'intérieur furent domestiquées ! Que de belles furent mises à rude épreuve ! Que de vierges furent déflorées ! Que de nobles dames furent épousées de force [49] !

Outre l'humiliation, l'accent fut mis sur la purification de Jérusalem car l'arracher aux « polythéistes[50] » c'était la faire passer de « l'impureté » à la « pureté ». La notion de pureté, dans l'islam comme dans le judaïsme, est omniprésente. Elle est partie intégrante de la foi et accompagne non seulement les rituels religieux mais aussi tous les actes de la vie quotidienne. « La pureté est la moitié de la foi » proclame un hadith du Prophète[51] et sans pureté il n'y pas d'acte religieux valide. Il n'est donc pas surprenant de la trouver associée à la reconquête de Jérusalem. Si les sources dénoncent la souillure introduite par les Francs sur l'esplanade des mosquées, c'est sans doute à cause de la transformation de la mosquée al-Aqsâ en résidence des Templiers avec toutes ses conséquences, c'est-à-dire l'installation de latrines, de magasins ou de bâtiments abritant des animaux, mais cette souillure n'avait pas qu'un aspect matériel. Elle était aussi spirituelle et religieuse, comme on le constate dans la description de ʿImâd al-Dîn qui va jusqu'à voir dans les agneaux sculptés qui ornaient la Coupole du Rocher, transformée en église par les Francs, des « effigies [qui] ressemblaient à celles des porcs[52] ». Après avoir débarrassé le monument de tous ses attributs chrétiens, on y mit cette inscription : « Salâh al-Dîn a purifié ce lieu saint (Bayt al-Maqdis) des polythéistes[53]. » Les musulmans avaient pour habitude, depuis le VII^e^ siècle, de désigner, en jouant sur les mots, l'église de la Résurrection (Qiyâma) du Saint-Sépulcre sous le nom d'église « des Ordures » (Qumâma)[54]. La même idée d'impureté liée à la simple présence des Francs dans la région est très présente dans le récit de l'Andalou Ibn Jubayr qui appelle le roi de Jérusalem Baudouin IV « le Porc » et sa mère « la Truie ». Sa description des ruelles d'Acre est significative du lien étroit qu'il établit entre infidélité et impureté :

> Ses rues et ses voies publiques regorgent de la foule et la place est étroite où poser son pas ; elle brûle dans l'incroyance et l'iniquité ; elle regorge de cochons et de croix ; sale, dégoûtante, toute emplie d'immondices et d'ordures. Les Francs l'ont enlevée aux musulmans dès la première décade du VI[e] [XII[e]] siècle : l'Islam l'a pleurée à pleines paupières ; ce fut l'une de ses lourdes peines [55].

Un lien qui n'a rien de spécifique à l'islam. On retrouve dans la littérature occidentale chrétienne la même association entre infidèles et impureté, reconquête et purification. Dans son *De rebus Hispaniae*, Rodrigo Jiménez de Rada décrit ainsi la prise de Cordoue aux musulmans, en 1236, et la conversion de la mosquée en église : « Les Arabes de la ville sortirent sains et saufs et, le jour de la fête des apôtres Pierre et Paul, la ville patricienne a été purgée de la crasse de Mahomet [...] » ; dans la mosquée de Cordoue, « on élimina la saleté de Mahomet et on répandit de l'eau bénite [56] ».

Saladin qui avait fait de Jérusalem l'objectif principal de son action lui témoignait, nous dit-on, « un intérêt qui aurait fait fléchir les montagnes [57] ». Aucune négociation en tout cas n'aurait pu l'amener à céder cette ville aux Francs. C'est ce qu'il exprima à Richard Cœur de Lion, en octobre 1191, lorsqu'il lui fit dire qu'il était même inutile d'en discuter [58]. C'est aussi ce dont se félicitèrent les poètes après la signature du traité en septembre 1192 quand ils conseillèrent au « chien anglais » d'abandonner définitivement Jérusalem et qu'ils remercièrent Saladin de l'avoir défendue et de lui avoir évité de « pleurer des larmes de sang une deuxième fois [59] ».

Le rétablissement de l'autorité musulmane dans la ville sainte eut un tel retentissement que Saladin resta pour la postérité « le conquérant de Jérusalem » (*fâtih Bayt al-Maqdis*) [60]. Le caractère sacré de la ville rejaillit aussi sur l'ensemble de la région comme en témoignent les expressions « demeures des prophètes », « terre de

la Résurrection » et « terre sainte » désormais accolées aux noms de la Syrie-Palestine (Shâm) et du littoral (*sâhil*) [61].

Le martyre à tout prix ?

Dans la doctrine islamique le combattant mort au jihad acquiert le statut de martyr (*shahîd*) et accède ainsi au paradis où il est assuré d'obtenir une place privilégiée aux côtés de Dieu. Saladin encourageait-il ses combattants à mourir en martyrs pour obtenir cette récompense suprême ? Est-il lui-même dépeint comme allant au-devant du martyre, avide de mourir sur « le chemin de Dieu » ? Pour répondre à ces questions, nous disposons des témoignages des hommes de son entourage mais aussi d'un traité d'incitation au jihad rédigé à son intention par un certain al-Tarsûsî. Cet ouvrage comporte deux parties d'importance inégale : une première partie, la plus volumineuse, dans laquelle sont décrites en détail les armes qu'il convient d'utiliser contre l'ennemi ; la seconde dans laquelle il est question de tactique militaire avec un sous-chapitre consacré à l'incitation au jihad. Outre les nombreux versets du Coran et hadiths ayant trait au jihad, on peut y lire une *khutba* modèle destinée à être prononcée par un prédicateur sur le champ de bataille, entre les rangs des soldats, pour leur redonner courage. Même si cette *khutba* n'a qu'une valeur théorique et développe des thèmes relativement répandus en Islam, ceux-ci méritent qu'on s'y arrête ne serait-ce que pour souligner le caractère conservateur et normatif du discours sur le jihad à l'époque de Saladin.

À lire ce texte, on est rapidement frappé par l'omniprésence du thème de la mort. Quoi de plus naturel, en effet, puisqu'il s'agissait de convaincre les musulmans d'aller se battre au risque d'y laisser

leur vie ? Les arguments destinés à rendre ce trépas attrayant sont donc nombreux. La mort du combattant est d'abord présentée comme l'accomplissement de la volonté de Dieu. Mourir au combat c'est se soumettre à la volonté divine. L'homme n'est-il pas destiné à mourir de toute façon ? Alors mieux vaut mourir au jihad pour obtenir les récompenses qui y sont attachées. En outre, cette mort décidée par Dieu n'est que le début d'une nouvelle vie, celle de l'au-delà, bien supérieure à celle d'ici-bas, et, s'il y a bien une vie dans la mort au jihad, il y a aussi une mort dans l'ignorance, c'est-à-dire dans l'opposition à l'islam :

> Et je témoigne que Muhammad – que Dieu le bénisse et le salue – est Son serviteur envoyé pour mener le jihad contre celui qui s'oppose à l'ordre de son seigneur et ne suit que sa propre opinion, de sorte que l'ignorance l'a tué et enterré [...].

Si la mort dans le jihad est source de vie, elle est aussi source de pardon. Le martyre obtenu au combat contre les infidèles purifie celui qui l'obtient. Son corps n'a pas besoin d'être lavé car il est pur. Il est même inutile de prier pour lui car il a été lavé de ses fautes. Mais son acte n'a de valeur que s'il est accompli avec l'intention sincère de servir Dieu. Pureté et sincérité sont attachées au martyre, ainsi que lumière. Dans la *khutba* modèle, le martyr jouit de la lumière, il est éclairé de Dieu, ses nuits scintillent et ses blessures brilleront le Jour de la Résurrection. C'est d'ailleurs cet éclat et l'odeur de musc qui s'en dégageront qui « attesteront » qu'il a accompli le jihad. D'où son nom de *shahîd* (témoin). Ainsi le martyr, dans l'islam comme dans le christianisme, est lié à cette notion de témoignage. Certes dans le christianisme, le « témoignage » s'exprime davantage dans une résistance à la persécution que dans un combat par les armes, mais l'idée que l'on puisse aussi obtenir le martyre en mourant dans un combat contre

les Sarrasins est loin d'être absente dans la mentalité médiévale occidentale [62].

La mort au jihad ne doit donc pas attrister mais réjouir, selon les prescriptions du Coran reprises par les prédicateurs :

> Ils se réjouissent parce qu'ils savent que ceux qui viendront après eux et qui ne les ont pas encore rejoints n'éprouveront plus aucune crainte et qu'ils ne seront pas affligés (Coran, III, 170).

Nombreux sont les cas dans les sources arabes médiévales – au point qu'on peut les considérer comme des *topoi* – de mères qui se réjouissent de la mort de leur fils mort en martyr et qui interdisent qu'on se lamente, elles qui devraient être les premières à pleurer la disparition de leur enfant. Cette idée est aussi évoquée par l'entourage de Saladin. Quand l'un des émirs fut tué au combat contre les Francs, en 1189, Ibn Shaddâd vit le frère du défunt, sourire aux lèvres, dire aux personnes venues lui présenter leurs condoléances : « Ceci est un jour de félicitations et non de condoléances. [63] »

Faut-il en conclure qu'il y eut dans les rangs de l'armée de Saladin un désir réel de mourir en martyr ? Dans certains cas, il semble que oui. Ainsi la figure de l'homme en fin de vie, âgé ou malade, qui cherche à mourir en martyr, est-elle relativement fréquente dans les descriptions de batailles. L'émir Tumân, maître de Raqqa, combattait les Francs en 1189 dans l'armée de Saladin quand il tomba gravement malade. 'Imâd al-Dîn décrit ainsi ses derniers instants :

> Quand le terme arriva, quand l'espoir lui échappa et que sa mort ne fut pas différée, il regretta la vie et fut affligé de son sort, s'attrista de n'avoir point succombé en guerre sainte et de n'être point mort en bienheureux martyr. « Amenez-moi mon cheval, dit-il, afin que je prenne part au combat, que je sois tué pour Allah, et que je lutte jusqu'à ce que je tombe épuisé : je vois une duperie à mourir dans mon lit, alors que vous m'avez connu vaillant et non couard [64]. »

Topos ou réalité, il n'y a pas qu'à l'époque de Saladin que de tels cas sont décrits et la question fut en fait souvent débattue dans les milieux religieux. Il existe bien des versets du Coran et plusieurs hadiths qui déconseillent formellement la recherche du martyre[65]. C'est en effet à Dieu et non à l'homme de fixer le moment de la mort. Aussi l'attitude des Kharijites qui se jettent dans le combat pour obtenir le martyre est-elle désapprouvée par la plupart des musulmans[66]. Certains, comme les mu'tazilites, tenants d'un courant religieux rationalisant, affirment que le martyre ne peut être obtenu que par la mort du combattant. Or tuer un musulman est un acte d'impiété, donc le musulman ne doit pas souhaiter qu'un tel acte se produise[67].

Telle est la théorie ; pourtant les traditions biographiques et les ouvrages hagiographiques regorgent de récits montrant les premiers musulmans s'élançant au combat, poitrine nue et sourire aux lèvres, pour mourir en martyrs. 'Imâd al-Dîn semble aussi – en théorie du moins – prendre le parti de ceux qui s'élancent au devant du danger lors d'une bataille devant Acre en 1189 : « Et là tombèrent en martyrs plusieurs nobles qui vendirent leur âme pour obtenir le paradis et tendirent leur poitrine au fer de l'ennemi[68]. » Saladin aurait lui-même dit un jour à Ibn Shaddâd qu'il souhaitait mourir « de la plus noble des morts », c'est-à-dire la mort « sur le chemin de Dieu », la mort dans le jihad[69].

Conviction profonde ou simple rhétorique ? Force est de constater que le martyre n'était pas toujours recherché, y compris par les plus pieux. En 1189, al-Fâdil félicite dans une lettre non officielle 'Imâd al-Dîn d'avoir fui devant l'offensive des Francs « car des félicitations pour avoir gardé la vie sauve valent mieux que des félicitations pour le martyre[70] ». Une telle déclaration pouvait toujours s'appuyer sur certains hadiths mettant l'accent sur

le jihad majeur, c'est-à-dire l'« effort » ou le « combat » en vue de lutter contre ses propres défauts, mais aussi en vue de sauvegarder la foi par l'étude et l'enseignement de la Loi religieuse. « L'encre du savant est plus précieuse que le sang des martyrs », affirme l'un de ces hadiths[71].

La question des limites du jihad de Saladin se pose aussi en termes d'espace et d'objectifs. Saladin allait-il se contenter d'un jihad défensif afin de reprendre possession des territoires perdus depuis la première croisade ou voulait-il combattre les chrétiens jusque sur leur terrain en Méditerranée et en Occident ? Après Jérusalem allait-il se lancer à la conquête de Constantinople et de Rome ? La question peut paraître naïve et pourtant elle fut posée par ses propres conseillers et par certains historiens modernes. Dans une de ses lettres, al-Fâdil dit que Saladin dépensa l'argent de l'Égypte pour conquérir la Syrie, l'argent de la Syrie pour conquérir la Jéziré, et l'argent de tous pour conquérir le littoral. Si Dieu veut, ajoute-t-il, il dépensera l'argent de Constantinople pour conquérir Rome et tous les souverains se mettront à son service[72]. En 1183, dans une lettre envoyée au calife, Saladin dit que si Mossoul lui était donnée, il fera la conquête de Jérusalem, de Constantinople, de la Géorgie, des territoires almohades d'Afrique du Nord, et transformera toutes les églises en mosquées[73]. Cette même idée de conquête outre-mer est exprimée dans la lettre que Saladin envoya à Frédéric Barberousse en 1188[74]. Ibn Shaddâd raconte aussi qu'au début de l'année 1189, alors qu'il se trouvait en compagnie de Saladin le long du rivage entre Ascalon et Acre et qu'il méditait sur les dangers de la mer qui ondulait sous ses yeux, Saladin lui fit cette confidence :

> J'ai l'intention, si Dieu m'accorde la conquête du reste du littoral, de partager mes territoires, écrire mon testament et dicter mes volontés, puis de partir sur cette mer

> jusqu'aux îles des Francs et de les poursuivre là-bas pour ne pas laisser sur terre quelqu'un qui ne croit pas en Dieu, ou bien alors de mourir [dans cette tentative] [75].

Faut-il lire ces textes à la lettre et croire que Saladin eut réellement l'intention de porter le jihad à Constantinople et en Méditerranée afin de gouverner le monde ? Hannes Möhring a émis l'hypothèse qu'il y avait dans ces idées, malgré leur caractère irréaliste, plus qu'une simple propagande – Saladin étant persuadé qu'il accomplissait une mission confiée par Dieu – et il n'exclut pas que ses ambitions aient pu dépasser le cadre des États latins [76]. Cette hypothèse demeure, à mes yeux, très improbable. Malcolm C. Lyons et David E. P. Jackson ont très justement rapproché les paroles de Saladin de celles que prononça Napoléon Bonaparte, au printemps 1799, alors qu'il se promenait au bord de la mer dans cette même région, durant le siège infructueux d'Acre, en compagnie de son secrétaire Bourrienne :

> Si je réussis, comme je le crois, je trouverai dans la ville les trésors du pacha et des armes pour trois cent mille hommes. [...] Je marche sur Damas et Alep [...]. J'annonce au peuple l'abolition de la servitude et du gouvernement tyrannique des pachas. J'arrive à Constantinople avec des masses armées. Je renverse l'empire turc. Je fonde dans l'Orient un nouvel et grand empire qui fixera ma place dans la postérité [77] [...].

N'y a-t-il pas dans ces discours des *topoi* relatifs à tous les grands conquérants, des motifs littéraires récurrents ? L'idée de domination universelle existe dans toutes les grandes civilisations antiques, depuis les pharaons d'Égypte jusqu'aux Romains en passant par les Grecs. N'a-t-on pas dit d'Alexandre le Grand qu'après avoir conquis l'Orient, il s'emparerait de l'Occident [78] ? En prononçant ces mots, Bonaparte avait sans aucun doute en tête l'exemple de son illustre prédécesseur, qu'il aimait tant prendre pour modèle. À Bourrienne, en avril 1798, avant d'embarquer pour l'Égypte, il avait même confié : « Nous n'avons que vingt-neuf ans, l'âge d'Alexandre » et Bourrienne de commenter : « Si Alexandre

partit de la Macédoine pour aller au temple d'Ammon, il veut partir de Paris pour aller aux cataractes du Nil[79]. »

Toutefois, même si le souvenir d'Alexandre se perpétuait, en Orient comme en Occident, le discours sur les visées impériales de Saladin me semble relever bien davantage de la tradition musulmane et de l'idéologie du jihad. La conquête de Constantinople a été, dès le début de l'expansion musulmane, l'un des thèmes de la propagande du jihad. Plusieurs tentatives eurent effectivement lieu, à l'époque omeyyade, entre le milieu du VII^e^ siècle et 717, qui n'aboutirent jamais[80]. Néanmoins, le caractère audacieux de ces expéditions contre la prestigieuse métropole byzantine donnèrent naissance à une série de légendes et ce motif fut souvent repris par la littérature apocalyptique musulmane[81]. Par ailleurs, des hadiths apocryphes annonçant la conquête de Constantinople virent le jour afin de légitimer ces guerres lointaines mais aussi, sans doute, pour renforcer la gloire de la dynastie omeyyade dont on annonçait que l'un des membres accomplirait cet exploit.

Ainsi circulait un hadith d'après lequel un calife portant le nom d'un prophète s'emparerait de Constantinople. Le calife omeyyade Sulaymân ibn ʿAbd al-Malik (715-717) pensa que cette prophétie s'appliquerait à lui qui portait le nom de Salomon (Sulaymân). De là à croire que Saladin nommé Yûsuf (Joseph) a rêvé de la même chose, il n'y a qu'un pas qu'il n'est pourtant pas aisé de franchir. Sans doute son entourage connaissait-il ce hadith, de même que celui qui affirmait que la chute de Constantinople annoncerait celle de Rome ou bien encore les traditions qui rapprochaient la conquête de Constantinople de la splendeur de Jérusalem[82]. En proclamant de tels objectifs totalement irréalisables, Saladin n'élaborait aucun plan précis. Comment aurait-il pu envisager, ne

serait-ce qu'un instant, la conquête de Constantinople alors que Tyr et Acre lui résistaient encore et qu'il se plaignait de ne pas recevoir assez de renforts de la part du calife et de ses voisins musulmans ? Comment croire, d'autre part, à son désir de conquérir le territoire du souverain almohade alors qu'il lui écrivait à la même période pour lui demander de l'aide contre les Francs ? En réalité, il suffisait à Saladin – ou à son entourage – d'énoncer de tels objectifs pour que son action fût associée au jihad des premiers musulmans, un rapprochement dont il pouvait espérer tirer quelque prestige. Mais de réalisation de ces conquêtes, il ne fut certainement jamais question.

13
Les enjeux stratégiques

Les terrains d'affrontement avec les Francs étaient nombreux et ne revêtaient pas tous la même importance stratégique. Défendre l'Égypte, interdire aux Francs l'accès à la mer Rouge, c'est-à-dire aux lieux saints de l'Islam et au commerce de l'océan Indien, et assurer la sécurité des communications entre l'Égypte et la Syrie, furent une priorité absolue pour Saladin. Ce n'est que plus tard qu'il se consacra à libérer la Syrie-Palestine – Jérusalem en particulier – de l'emprise des Francs.

La défense de l'Égypte

En 1168, l'échec d'Amaury de Jérusalem, en Égypte, n'enleva pas l'espoir aux Francs de mettre la main sur cette région dont le contrôle leur semblait primordial tant pour empêcher l'envoi de renforts aux musulmans de Syrie que pour son importance économique. Dès l'automne 1169, nous l'avons dit, Saladin dut faire face à une nouvelle attaque franco-byzantine contre

Damiette, et l'année suivante ses expéditions à la frontière méridionale des territoires francs, du côté de Gaza et Dârûm, eurent pour principal objectif de ruiner ces localités qui servaient de point d'appui aux Francs pour leurs expéditions contre l'Égypte [83].

En juillet 1174, alors que la succession de Nûr al-Dîn n'était pas encore réglée, une escadre envoyée, cette fois, par le roi normand de Sicile, Guillaume II (1166-1189), fit son apparition au large d'Alexandrie. Cette expédition, qui mobilisait d'importants moyens, répondait non seulement aux intérêts commerciaux des Siciliens mais aussi au désir de Guillaume II de se poser en « protecteur des chrétiens d'outre-mer ». Dans une lettre adressée à un émir de Syrie, Saladin affirmait qu'il y avait là deux cents navires transportant chacun cent cinquante fantassins, soit trente mille hommes. Quelque trente-six autres navires transportaient mille cinq cents cavaliers (mille lanciers et cinq cents turcoples plus légèrement armés) et leurs chevaux, tandis que quarante-six bateaux étaient chargés de serviteurs, d'artisans et de tout l'approvisionnement en vivres et en matériel de guerre, y compris le bois pour la construction des machines de siège et les blocs de pierre nécessaires au fonctionnement des mangonneaux. Il est toujours difficile de faire la part de l'exagération dans les nombres avancés, mais il ne fait aucun doute qu'il s'agissait là d'une expédition très importante. Le 28 juillet 1174, lorsque les navires siciliens apparurent à l'horizon, Saladin se trouvait encore à Fâqûs, à près de deux cents kilomètres d'Alexandrie. Il fit aussitôt renforcer les fortifications de Damiette et envoya des secours à Alexandrie. Les Siciliens tentèrent de prendre celle-ci d'assaut mais, face à la résistance musulmane, ils durent assez vite se replier. Ils rembarquèrent, le 1er août, laissant derrière eux de nombreux

prisonniers et tués et « ne purent en réchapper que les chevaliers qui arrachèrent leurs vêtements et se jetèrent à la mer » pour regagner leurs bateaux[84].

Les Occidentaux ne renoncèrent pas pour autant à leurs expéditions contre l'Égypte. À deux reprises, en 1175-1176 puis en 1177-1178, les Siciliens menèrent de nouvelles attaques sur le port de Tinnis à l'est du Delta. La seconde fois, ils prirent et incendièrent la ville[85]. En 1177, l'arrivée de Philippe, comte de Flandre, en Terre sainte laissa espérer au jeune roi lépreux de Jérusalem, Baudouin IV, et aux envoyés byzantins qui se trouvaient à sa cour, qu'il serait possible d'organiser une nouvelle expédition. Un espoir vite déçu en raison du refus de Philippe de Flandre d'y participer.

En 1181, de nouveaux raids furent lancés par les Francs contre al-ʿArîsh à la frontière égyptienne et à Tinnis où ils s'emparèrent de navires marchands[86], et, trois ans plus tard, les Francs profitèrent de l'absence des troupes égyptiennes, appelées par Saladin en Syrie, pour attaquer Fâqûs, à l'est du Delta, et faire de nombreux prisonniers. Les habitants de Bilbays, un peu plus au sud, craignant d'être assaillis à leur tour, s'enfuirent massivement pour se réfugier au Caire et les soldats de l'armée égyptienne en profitèrent pour piller la ville ainsi abandonnée[87].

Le danger d'une occupation de l'Égypte par les Siciliens ou par les Francs était donc réel et, même si ces derniers ne parvinrent pas à coordonner leurs offensives pour s'emparer durablement du pays, les raids qu'ils lançaient désorganisaient la vie économique et appauvrissaient la région du Delta. Très vite, Saladin en prit conscience et dès les premières années de son règne il fit entreprendre d'importants travaux de fortification au Caire et dans

les villes situées en bordure de la Méditerranée. En 1171, à peine nommé vizir, il alla en personne inspecter les murailles d'Alexandrie où il fit restaurer les parties détruites du rempart et des tours ; cette même année, il confia la surveillance des travaux de restauration du rempart de la partie fatimide du Caire qu'on appelait al-Qâhira à l'un de ses hommes de confiance, l'eunuque Qarâqûsh al-Asadî[88].

Al-Qâhira était protégée depuis sa fondation, en 969, par une enceinte qui fut restaurée et remaniée à plusieurs reprises. Plus au sud, l'ancienne ville de Fustât, fondée par les conquérants arabes du VII^e^ siècle, qui avait continué d'accueillir la plus grande partie de la population – al-Qâhira étant réservée aux Fatimides, à leur entourage, leur armée et leur administration –, n'avait, en revanche, jamais bénéficié de la protection d'une muraille. Le dernier vizir fatimide, Shâwar, avait bien pensé à un tel projet et avait même commencé la construction d'un rempart percé de huit portes, qu'il n'eut pas le temps d'achever avant sa mort.

C'est probablement ce projet qui fut repris par Saladin, en 1176, avec une ampleur nouvelle, car il s'agissait, cette fois, de réunir al-Qâhira et Fustât à l'intérieur d'une même enceinte qui, du nord au sud, mesurerait près de vingt kilomètres[89]. Les deux villes étaient alors séparées par de vastes zones non construites, mais plutôt que de les entourer chacune d'un rempart, Saladin préféra les réunir afin, disait-il, de n'y mettre qu'une seule garnison. Le souvenir de l'incendie de Fustât ordonné par Shâwar, en 1168, pour éviter qu'elle ne tombât aux mains des Francs, était encore dans toutes les mémoires et Saladin était prêt à se lancer dans des travaux de très grande ampleur pour éviter que cela ne se reproduise. Nul doute qu'il fut aussi encouragé dans son entreprise par l'exemple de Nûr al-Dîn qui avait réalisé, en Syrie, de très

nombreuses restaurations de fortifications[90]. Commencée à l'automne 1176, la construction du rempart se poursuivait encore soixante ans plus tard. Les vestiges actuellement conservés, au nord et à l'est de la ville, ainsi que les fouilles effectuées à Fustât ont montré que le rempart fut effectivement construit, au nord et à l'est, sous le règne de Saladin, avant de se poursuivre vers le sud sous le règne de ses successeurs. On commença même à creuser un fossé à l'extérieur de la muraille nord-est en 1192. En revanche, la partie du mur occidental qui devait longer le Nil ne fut jamais réalisée, le fleuve assurant déjà une protection efficace de la ville de ce côté-là[91].

L'autre grand projet de Saladin fut la construction d'une importante citadelle englobée dans la partie orientale de l'enceinte, entre al-Qâhira et Fustât, sur un escarpement avancé du plateau d'al-Muqattam[92]. Que Saladin ait souhaité, par ces grands travaux, protéger l'ensemble de l'agglomération ne fait aucun doute, mais il est probable qu'il voulut aussi, en se démarquant de ses prédécesseurs fatimides et en déplaçant le siège du pouvoir vers la citadelle, signifier la naissance d'une nouvelle dynastie et fonder une résidence royale comparable à celles qui lui étaient familières en Syrie. À Damas comme à Alep, les souverains résidaient, en effet, depuis le XI^{e} siècle, dans des citadelles inscrites dans les enceintes des villes. Outre ses fonctions défensives face aux attaques venues de l'extérieur comme de l'intérieur de la cité, la citadelle jouait un rôle de résidence royale et de centre de décision. Le souverain y disposait de tout ce qui était nécessaire à sa vie quotidienne et à son gouvernement : palais, bains, mosquée, logements pour sa garde, bureaux administratifs, citernes et puits, et même parfois, comme à Alep, d'un hippodrome pour son entraînement militaire et le jeu de polo.

Comme souvent en pareil cas, on cherchait des explications au choix du site de la citadelle. Au Caire, Saladin aurait fait déposer, disait la légende, des morceaux de viande en divers endroits de la capitale avant de constater que celui suspendu sur le Muqattam se conservait frais plus longtemps et témoignait donc d'un air plus salubre [93]. En fait, le choix du site d'al-Muqattam s'expliquait bien davantage par sa position stratégique dominant la ville, la présence de nombreux débris interdisant le choix d'un site plus au nord.

Les travaux de fortification au Caire se poursuivirent tout au long du règne de Saladin sous la direction énergique de l'émir Qarâqûsh al-Asadî. Ce projet gigantesque coûta certainement très cher, même si une grande partie de la main-d'œuvre fut fournie par les milliers de Francs alors prisonniers des Égyptiens [94]. Les nombreuses pierres nécessaires aux travaux furent en majeure partie taillées dans le calcaire tendre du Muqattam mais aussi, pour certaines d'entre elles, acheminées de plus loin, des pyramides de Guizeh ou d'une région située plus au sud [95]. Les visiteurs du Caire ne manquèrent pas d'être impressionnés par l'ampleur du chantier. Différents témoins décrivent la chaussée que fit édifier Qarâqûsh pour acheminer les pierres de la région des pyramides au port de Guizeh sur la rive occidentale du Nil et évoquent l'obligation faite à chaque bateau qui passait par la ville antique d'Abûsîr, à vingt-cinq kilomètres au sud du Caire actuel, de transporter au moins un bloc de pierre vers la capitale [96].

Lorsque Saladin quitta l'Égypte, en 1182, pour ne plus jamais y revenir, les murs de la citadelle sortaient tout juste de terre. C'est à son frère al-ʿÂdil (1200-1218) puis au fils de celui-ci, al-Kâmil (1218-1238), que revint la tâche d'achever les travaux. Il n'est pas facile de déterminer avec exactitude le contour de la citadelle qui

fut édifiée sous le règne de Saladin. Il est certain qu'elle s'étendait sur toute la partie nord-est de la citadelle actuelle – un ensemble considérable de quelque treize hectares – et peut-être même au-delà vers le sud[97]. Dans tous les cas, il est sûr qu'aucune citadelle du Proche-Orient n'avait encore atteint de telles dimensions. Ainsi la célèbre forteresse croisée du Crac des Chevaliers ne mesurait que deux cents mètres sur cent quarante avec une superficie d'environ deux hectares et demi.

Un fossé fut creusé tout autour du mur de la citadelle, lui-même garni de tours rondes ou carrées dans lesquelles pouvaient se loger un grand nombre de soldats. Plusieurs portes permettaient d'accéder à l'intérieur de la forteresse, la principale étant la Porte de l'Escalier (Bâb al-Mudarraj) qui ouvrait face à la ville dans laquelle fut découverte l'inscription de fondation datée de 1183-1184. Les portes avaient un plan en accès coudé qui permettaient de ralentir la marche des assaillants éventuels et d'empêcher l'utilisation des béliers. Cette technique de construction – qu'on retrouve dans les portes du rempart d'al-Qâhira reconstruites à l'époque de Saladin – fut ensuite couramment utilisée en Syrie au XIII^e^ siècle[98]. Afin d'assurer l'approvisionnement en eau, Saladin fit creuser un puits aux dimensions impressionnantes : de forme presque carrée (5 mètres sur 7,8 mètres dans sa partie supérieure, 3,4 mètres sur 4,4 mètres dans sa partie inférieure) et profond de près de quatre-vingt-dix mètres, il comprenait un escalier de trois cents marches permettant d'accéder au fond, d'où son nom de « Puits à colimaçon », avant d'être appelé plus tard « Puits de Joseph ». Un système de roues à godets actionnées par des bœufs permettait d'élever l'eau du puits jusqu'à un réservoir situé à mi-hauteur puis de la remonter jusqu'à la surface. Un aqueduc fut ensuite construit pour faire circuler l'eau à l'intérieur de la

citadelle. Commencée en 1176, la citadelle ne fut pourvue de résidences royales qu'en 1207-1208, tandis que l'extrémité méridionale ne se développa qu'à partir de la seconde moitié du XIII^e^ siècle.

Si Saladin se préoccupa avant tout de fortifier Le Caire, il ne négligea pas pour autant les ports du Delta particulièrement exposés aux attaques occidentales. Dans une lettre adressée à son frère Tûrânshâh en 1177, il dit avoir fortifié Damiette, construit une citadelle à Tinnis et avoir dépensé en un an quarante mille dinars pour la restauration des remparts d'Alexandrie. Il s'occupa personnellement d'inspecter les murailles de ces trois villes et veilla à ce que leurs garnisons fussent bien équipées[99]. Au total, donc, des travaux de grande ampleur qui bénéficièrent de l'expérience acquise par Saladin en Syrie et en Haute-Mésopotamie et qui soulignent l'importance accordée par le sultan à la défense de l'Égypte.

Dans le Sinaï et en mer Rouge

Le contrôle du Sinaï et de la mer Rouge était étroitement lié à la politique égyptienne et à la lutte contre les Francs de Syrie-Palestine. La prise d'Ayla en décembre 1170, bien avant la mort de Nûr al-Dîn, avait déjà permis à Saladin d'ouvrir les communications entre l'Égypte et la Syrie tout en empêchant les Francs d'avoir accès à la mer Rouge. Un double défi s'offrait donc à lui : reprendre le contrôle de la route du Sinaï, abandonnée à l'époque fatimide aux tribus arabes qui n'hésitaient pas à louer leurs services aux Francs, et préserver le monopole de la

navigation en mer Rouge, principale voie du pèlerinage vers La Mecque et du commerce vers l'océan Indien et l'Extrême-Orient.

Jusqu'en 1187, la seule route praticable pour les musulmans entre l'Égypte et la Syrie était – nous l'avons vu – celle qui traversait le désert du Sinaï central, de Suez à Ayla, puis remontait ensuite vers Bosra et Damas, en contournant les territoires francs [100]. Les principales difficultés de ce trajet étaient de trouver de l'eau dans le désert et d'éviter les attaques des bédouins et des Francs. La reconquête d'Ayla fut la première étape d'une politique de fortification destinée à accroître la sécurité des voies de communications. En 1181-1182, une tour fut construite à Suez où une petite garnison d'une vingtaine de cavaliers fut installée, pour protéger la route du Sinaï mais aussi le commerce de l'alun provenant de Haute-Égypte [101]. Vingt-huit étapes jalonnaient la route du Sinaï reliant l'Égypte à la Syrie et il fallait, selon que l'armée avançait seule ou accompagnée d'une caravane, entre dix-neuf et trente jours pour aller du Caire à Damas. Quelque deux cent soixante kilomètres séparaient Suez d'Ayla, et une semaine environ était nécessaire pour les parcourir. La route était dure et jalonnée d'obstacles comme en témoigne Thietmar, un pèlerin occidental du début du XIII^e^ siècle :

> Il faut savoir qu'il y a dans ce désert de multiples dangers : des lions, très souvent, dont j'ai vu les empreintes fraîches, des vers nuisibles, des serpents et la pluie aussi car, quand il pleut, les eaux provenant des montagnes se rassemblent et causent une telle inondation à travers le désert que nul ne peut échapper à ce péril. Il y a également la chaleur dont l'excès fait périr les voyageurs et la rareté de l'eau, que l'on ne trouve que tous les cinq, voire tous les six jours. Enfin les brigands, Arabes sauvages, bédouins dont on redoute les vols et les agressions. Nul ne peut traverser ce désert en été et même les oiseaux y sont rares [102].

Pour assurer la protection de cette voie stratégique, Saladin fit construire deux forteresses, l'une à Sadr, à l'ouest de la péninsule,

où il existait sans doute déjà un fortin plus ancien, et l'autre à proximité d'Ayla sur l'île de Graye[103]. L'aménagement des deux sites commença dès les années 1170 et s'intensifia dans la décennie suivante. Le site de Sadr, qui tirait son nom d'une tribu bédouine installée dans la région, avait un double avantage : la butte rocheuse sur laquelle fut construite la forteresse permettait de surveiller la région dans un rayon d'une trentaine de kilomètres par temps clair ; surtout, une source située à quatre kilomètres au sud de la forteresse assurait l'approvisionnement en eau. Un barrage réservoir destiné à récolter les eaux de deux ruisseaux fut également aménagé au nord de la forteresse, tandis qu'à l'intérieur des murs, deux citernes permettaient de disposer d'une réserve.

Sur l'île de Graye (Jazîrat Faraʿûn), située à l'extrémité septentrionale du golfe d'Aqaba, deux petits îlots rocheux reliés par un cordon lagunaire abritaient un fortin (Qalʿat Ayla) construit par les Francs que Saladin transforma, après 1170, en une véritable forteresse. Cet ouvrage non seulement protégeait la route reliant Le Caire à Damas mais défendait aussi l'accès à la mer Rouge, c'est-à-dire aux lieux saints et à l'océan Indien. Il pouvait également servir à Saladin de point d'appui pour lancer une attaque contre les territoires francs de Transjordanie et de base de repli en cas d'échec.

Outre leur rôle défensif, ces deux sites avaient aussi une fonction religieuse liée au jihad. Sadr, en particulier, comprenait une mosquée et trois oratoires, dont un en plein air, tous construits entre 1183 et 1187. Cet ouvrage fortifié n'était pas sans rappeler les anciens *ribâts*, situés aux frontières du monde musulman, dans lesquels des combattants de la guerre sainte partageaient leur temps entre combats et prières. Sadr abritait d'ailleurs, aux côtés des militaires, des hommes de religion qui choisissaient de résider

là pour des périodes plus ou moins longues. D'un autre côté, dans les inscriptions qui ornaient l'entrée monumentale, les tours et les lieux de prière, les titres attribués à Saladin – « le vivificateur de l'État et de la religion », « le sultan de l'Islam et des musulmans », « l'ami dévoué de l'émir des croyants » – soulignaient avec force son aura de combattant du jihad et de défenseur de l'Islam.

Il fallut du temps, toutefois, pour que les incursions franques dans le Sinaï s'arrêtent complètement. En 1178 et surtout en 1183, de nouveaux raids furent menés par les Francs avec l'aide des tribus arabes locales. La route entre Le Caire et Kérak demeurait ainsi extrêmement éprouvante, en raison aussi bien de l'insécurité que du manque d'eau[104]. La forteresse de Graye n'empêcha pas davantage les Francs d'entreprendre, au début des années quatre-vingt, des expéditions en direction du sud et de la mer Rouge. Le principal adversaire de Saladin dans cette région était Renaud de Châtillon, seigneur de Kérak et de Transjordanie, dont l'ardeur belliqueuse provoqua plus d'une fois les musulmans. En 1181, malgré la trêve conclue entre le roi de Jérusalem et Saladin, Renaud prit la direction d'Ayla et par la route terrestre voulut gagner Taymâ', localité située sur la route de Médine. Avait-il réellement l'intention d'aller plus loin ou n'était-ce qu'une expédition de reconnaissance ? Toujours est-il que cette marche, interprétée par les musulmans comme une tentative d'expédition contre les villes saintes d'Arabie, suscita aussitôt la réaction de Farrûkhshâh, neveu de Saladin et gouverneur de Damas, qui alla piller les territoires autour de Kérak afin d'obliger Renaud à faire marche arrière[105].

Mais il en fallait plus pour décourager Renaud qui organisa, au début de l'année 1183, une nouvelle expédition en faisant construire des bateaux démontables qui furent transportés à dos de

chameaux, avec l'aide de bédouins arabes, vers le golfe d'Aqaba, une technique déjà employée par Saladin en 1170 pour aller du Caire à la mer Rouge. L'ensemble de cette flottille ne semble pas avoir compté plus de cinq bateaux dont deux furent envoyés contre la garnison musulmane de l'île de Graye. Il est peu probable que Renaud, qui ne participait pas personnellement à l'expédition, ait voulu s'emparer de La Mecque et de Médine, pas plus qu'il ne pouvait espérer prendre le contrôle du commerce en mer Rouge avec une flotte aussi réduite. En fait, cette attaque s'inscrivait dans le contexte des nombreux raids francs qui avaient surtout pour but de gêner les relations entre la Syrie et l'Égypte. Sans doute aussi Renaud espérait-il tirer un riche butin de cette région parcourue par de nombreux marchands. Il n'est pas exclu, enfin – comme l'a suggéré Carole Hillenbrand – que les seize longues années qu'il venait de passer dans une geôle alépine aient suscité chez lui un profond désir de vengeance qui expliquerait sa haine de l'islam et son ardeur belliqueuse[106]. Dans tous les cas, il faut voir dans ce raid une opération ponctuelle de destruction et de pillage plutôt qu'une expédition de grande envergure visant à acquérir de nouveaux territoires.

Ces événements furent néanmoins jugés très alarmants par les musulmans, peu habitués à voir des Occidentaux naviguer sur la mer Rouge. Les Francs, nous dit-on, incendièrent seize bateaux avant d'arriver au port de ʿAydhâb, face à La Mecque, où ils s'en prirent à une caravane et un bateau de pèlerins, semant la mort sur leur passage. Ils attaquèrent ensuite des localités sur la côte du Hijâz et prirent d'assaut plusieurs bateaux de marchands musulmans en provenance du Yémen. Les rumeurs les plus alarmantes circulèrent : on alla jusqu'à penser que l'objectif des Francs était de s'emparer du cercueil du Prophète à Médine pour le

transférer sur leur territoire où les musulmans seraient désormais obligés de se rendre en pèlerinage[107]. L'enjeu n'était donc plus seulement militaire mais aussi et surtout religieux, d'autant que des traditions apocalyptiques islamiques et chrétiennes annonçaient, dès le IXe siècle, que des attaques byzantines et éthiopiennes prendraient un jour pour cible les villes saintes de l'Islam[108].

Comme on pouvait s'y attendre, la réaction musulmane fut rapide et violente. Le frère de Saladin, al-ʿÂdil, alors en charge de l'Égypte, envoya une flotte sous le commandement de l'amiral Husâm al-Dîn Lu'lu', dont les exploits allaient marquer les esprits. Celui-ci commença par briser le blocus autour d'Ayla. Les bateaux francs furent détruits et les rescapés poursuivis sur terre par les bédouins rangés, cette fois-ci, derrière les musulmans. D'autres bateaux francs en mer Rouge furent poursuivis et arraisonnés ; on libéra les marchands musulmans prisonniers auxquels leurs biens furent rendus. Les Francs furent pourchassés jusque dans le désert, grâce à des chevaux pris aux bédouins, au nord-ouest de Médine. Nombre d'entre eux – cent soixante-dix selon une lettre de Saladin – furent faits prisonniers[109]. Le voyageur andalou Ibn Jubayr, qui se trouvait alors dans la région, en vit certains, montés à l'envers sur des chameaux, qu'on amena jusqu'à Alexandrie où ils furent triomphalement promenés dans les rues de la ville au son des tambours et des trompettes. D'autres furent exécutés au Caire et deux d'entre eux furent même envoyés et égorgés à Minâ, dans les environs de La Mecque, où se déroulent à la fin du pèlerinage les traditionnelles immolations d'animaux. Un sacrifice humain lourd de signification, dont aucun auteur musulman ne s'offusqua pourtant. La crainte, justifiée ou non, de voir les Francs s'emparer des lieux saints avait été si grande qu'elle légitimait, aux yeux des musulmans, tous les châtiments, y compris les plus cruels[110].

Toutes les incursions franques dans le Sinaï ou en mer Rouge, au tournant des années 1180, restèrent donc vaines. Même en l'absence de Saladin, parti combattre en Haute-Mésopotamie après 1182, cette région fut constamment et efficacement défendue par Farrûkhshâh à partir de Damas et par al-ʿÂdil à partir du Caire. Après 1187, les victoires de Saladin sur les Francs de Jérusalem, la reconquête d'Ascalon et de la principauté d'Outre-Jourdain éloignèrent la menace franque de la mer Rouge et de l'Égypte et permirent aussi de rouvrir la voie du littoral méditerranéen entre l'Égypte et la Syrie-Palestine. La route qui passait par Sadr et Ayla commença à décliner et les deux citadelles, ayant perdu leur fonction stratégique de défense, furent transformées par les successeurs ayyoubides de Saladin en prisons. Dans la forteresse de l'île de Graye furent enfermés des prisonniers francs que le pèlerin occidental Thietmar décrivait ainsi en 1217 :

> Les chrétiens étaient des captifs, Français, Anglais, Latins ; mais tous, chrétiens et Sarrasins, étaient des pêcheurs au service du sultan de Babylone [Le Caire]. Ni agriculteurs ni guerriers, ils ne faisaient d'autre service que la pêche sans autre moyen de subsistance. Ils mangent rarement du pain et sont à plus de cinq journées de marche de toute habitation [111].

La Terre sainte

Reconquérir la Syrie-Palestine, et Jérusalem en particulier, était pour Saladin un enjeu de taille et sa propagande, nous l'avons vu, s'en fit très tôt l'écho même s'il mit un certain nombre d'années à réaliser ce rêve. De 1174 à 1185, la Terre sainte connut une série de raids et d'escarmouches sans que l'un des deux adversaires ne prît vraiment le dessus. Dans un premier temps, les Francs, encouragés par les problèmes de succession que connaissaient les

musulmans après la disparition de Nûr al-Dîn et par l'arrivée de renforts venus d'Occident, reprirent leurs offensives en Syrie comme en Palestine. Outre leurs tentatives d'expansion vers le sud et vers l'Égypte, ils menèrent de nombreuses incursions au sud de Damas, dans la plaine de la Béqaa et en Syrie du Nord. Le plus souvent, cependant, ils se heurtèrent à la résistance des troupes de Saladin qui, bien qu'absorbé par ses combats contre les Zenguides, ne relâcha jamais complètement ses efforts sur le front des Francs. Il faut dire qu'il fut aussi très bien servi par ses fidèles lieutenants, Tûrânshâh puis Farrûkhshâh à Damas, Ibn al-Muqaddam à Baalbek. À partir de 1179, les musulmans prirent à leur tour l'offensive et remportèrent quelques succès ponctuels sans parvenir à regagner durablement du terrain. Chaque parti tenta ensuite de profiter des difficultés de son adversaire : la mort de Farrûkhshâh en 1182 donna l'occasion aux Francs de lancer des raids sur la région de Damas puis les difficultés de succession à l'intérieur du royaume de Jérusalem, à partir de 1183, permirent à Saladin de mener plusieurs incursions en territoire latin jusqu'à la signature d'une trêve en 1185. Tous ces événements sont bien connus et il suffira ici d'en rappeler les grandes lignes [112].

L'année 1176 fut surtout marquée par des raids francs lancés contre la région de Damas et le nord de la Syrie. Mais aucun des deux camps ne l'emporta vraiment. En 1177, l'arrivée de Philippe, comte de Flandre, en Terre sainte suscita, nous l'avons dit, beaucoup d'espoirs qui furent rapidement déçus, du côté franc, quand il fut évident qu'il n'irait pas combattre en Égypte [113]. En revanche, sa décision d'aller passer l'hiver à Antioche fit craindre à Saladin une attaque d'envergure sur le nord de la Syrie. Il décida donc de prendre les devants et de se rendre à Ascalon où il arriva

le 23 novembre 1177. La bataille qui l'opposa aux Francs, deux jours plus tard, eut lieu sur un site difficile à déterminer avec exactitude, à une demi-journée de marche d'Ascalon [114]. Ce fut un désastre pour Saladin qui subit là l'une de ses plus grandes défaites. Pourtant les musulmans avaient l'avantage du nombre et, dans un premier temps, avaient semé la terreur parmi la population franque. Trois cent soixante-quinze cavaliers francs seulement contre vingt-six mille cavaliers musulmans, rapporte Guillaume de Tyr qui exagère sans aucun doute l'écart des effectifs. Ramla fut incendiée, Lydda assiégée, et les habitants de Jérusalem se préparèrent à fuir.

Saladin commit, toutefois, la double erreur tactique de permettre à ses troupes, fatiguées et à court d'approvisionnement, de se disperser et de se livrer au pillage, tandis que lui-même ne laissa aucune armée devant Ascalon d'où vint la contre-offensive franque. Pris par surprise, les musulmans furent très vite mis en déroute. Ceux qui le purent reprirent la route d'al-ʿArîsh à travers les sables du désert, mais n'en réchappèrent qu'avec peine à cause de l'absence de guides et du manque d'eau. Saladin lui-même fut sauvé *in extremis* par al-Fâdil qui vint à sa rencontre, accompagné de guides et de provisions, et c'est ainsi que, exténués, ils parvinrent à rentrer en Égypte dans la seconde quinzaine du mois de décembre [115].

Pendant que Saladin s'efforçait de reconstituer ses forces en Égypte, la situation n'était guère plus brillante en Syrie du Nord. Son oncle, gouverneur de Hama, était très malade, tandis que de nouvelles divisions déchiraient, à Alep, l'entourage d'al-Sâlih, fils de Nûr al-Dîn [116]. Les Francs de Tripoli, appuyés par le comte de Flandre, en profitèrent pour attaquer Hama le 14 novembre 1177. L'arrivée de renforts évita que la ville ne tombât entre leurs mains.

Ils allèrent alors mettre le siège devant Hârim, position stratégique à trente-deux kilomètres à l'est d'Antioche, dont la garnison était en révolte contre al-Sâlih. Leur tentative ne fut pas davantage couronnée de succès et Guillaume de Tyr, très critique à l'égard du comte de Flandre et de ses troupes, attribue à ces derniers une grande part de responsabilité dans cet échec :

> Adonnés aux plaisirs dissolus, ils s'occupaient plus de jeux de dés et autres voluptés nocives que ne l'exigeait la discipline militaire ou la règle d'un siège ; ils se rendaient sans cesse à Antioche pour s'adonner aux bains, aux excès de la table, à l'ébriété et autres voluptés lubriques, ils abandonnaient le siège à la paresse. [...] Le même comte ne cessait aussi de répéter tous les jours qu'il était obligé de partir et qu'il demeurait là malgré lui. Ces paroles non seulement détournaient ceux qui faisaient le siège à l'extérieur de tout projet honorable, mais rendait aussi les assiégés plus décidés à résister [117].

Un accord finit par intervenir entre Francs et Alépins au mois de mars 1178, alors que Saladin s'apprêtait à quitter l'Égypte pour se rendre en Syrie – aucune des deux parties ne souhaitant le voir intervenir en Syrie du Nord – et les Francs se retirèrent contre le versement d'une somme d'argent avant même qu'il n'ait eu le temps d'arriver à Damas [118].

La Palestine au XII^e siècle

Durant toute l'année 1178, les Francs poursuivirent leur politique de fortifications en Palestine : en quelques mois, d'octobre 1178 à mars 1179, ils édifièrent le château de Bayt al-Ahzân, au Gué de Jacob[119], pour mieux contrôler le passage du Jourdain, au nord du lac de Tibériade, à environ une journée de marche de Damas[120]. La forteresse fut remise aux Templiers et les Francs reprirent leurs raids vers les pâturages situés au sud de la Syrie. Durant plusieurs mois, Francs et musulmans s'affrontèrent. De son camp installé près de Bâniyâs, Saladin envoya des bédouins piller la Galilée et le territoire franc jusqu'aux environs de Sidon et Beyrouth. Les Francs tentèrent de réagir mais se firent battre dans la région de Marj ʿUyûn et Beaufort, au sud du Liban actuel, au début de l'été 1179. Le comte Raymond III de Tripoli et le roi Baudouin IV réussirent à s'enfuir, mais le Maître des Templiers, Eudes de Saint-Amand, « homme méchant, orgueilleux et arrogant, coléreux, ni craignant, ni respectueux des hommes » figura parmi les nombreux prisonniers. « On dit qu'il mourut l'année où il fut pris, dans les chaînes et dans une prison affreuse, pleuré de personne » dit encore Guillaume de Tyr[121].

Saladin ne relâcha pas ses efforts et, dès le mois d'août de cette année, tenta de détruire le nouveau château de Bayt al-Ahzân. La galerie que les musulmans creusèrent sous les murs du château provoqua l'effondrement de la tour principale et, des mille cinq cents hommes que comprenait la garnison, sept cents furent faits prisonniers[122]. Les troupes de Saladin trouvèrent aussi à l'intérieur du château un millier d'armures, de nombreux artisans et serviteurs et une centaine de prisonniers musulmans ayant servi de main-d'œuvre pour la construction de la forteresse. Ces derniers furent tous libérés, les musulmans apostats furent exécutés et la forteresse rasée. Le puits qu'elle contenait, dit-on, était si profond, que les

cadavres des hommes et des animaux qu'on y jeta ne suffirent pas à le combler. Saladin écrivit au calife pour lui annoncer sa victoire puis revint à Damas le 13 septembre 1179, non sans avoir pillé les territoires autour de Tibériade, Tyr et Beyrouth. Une dizaine de ses émirs, et sans doute un plus grand nombre encore de ses soldats, moururent dans les jours qui suivirent d'un mal attribué par certains à la chaleur et à la décomposition des cadavres à Bayt al-Ahzân.

Saladin passa l'hiver dans la région et mena encore quelques raids mais, au début de l'été 1180, les conditions semblaient réunies pour la conclusion d'une nouvelle trêve. Du côté franc, les discussions allaient bon train sur la succession du roi lépreux Baudouin IV, de plus en plus affaibli par la maladie. Des divisions se faisaient jour autour de la question d'une possible régence et du mariage de sa sœur Sibylle, héritière du trône, s'il venait à mourir et, dans ces conditions, une trêve avec Saladin ne pouvait qu'être la bienvenue. Du côté musulman, les troupes étaient confrontées à des difficultés d'approvisionnement dues à une sécheresse prolongée dans la région de Damas. Mais surtout, les préoccupations de Saladin étaient encore davantage tournées vers la Haute-Mésopotamie que vers la Palestine[123]. L'accord fut donc conclu et Saladin prit la route de la haute vallée de l'Euphrate.

Il revint d'Orient quelque six mois plus tard et entra au Caire le 1er janvier 1181. Il y resta toute l'année et ne reprit le chemin de la Syrie qu'au mois de mai 1182. À cette époque, la trêve avec les Francs touchait à sa fin et les musulmans considéraient qu'elle avait déjà été rompue l'année précédente par Renaud de Châtillon avec son expédition contre les villes saintes de l'Islam. Plusieurs raids furent donc lancés depuis Damas par Farrûkhshâh et par Saladin, en direction du lac de Tibériade et de la vallée du

Jourdain. Puis, au début du mois d'août, lorsqu'une flotte égyptienne de trente à quarante bateaux fut envoyée en renfort, le sultan attaqua Beyrouth tandis que son frère al-ʿÂdil menait une expédition contre la côte sud de la Palestine, tirant ainsi avantage d'une attaque sur les deux fronts. La flotte franque, de son côté, quitta les ports de Tyr et d'Acre pour venir au secours de Beyrouth, mais Saladin, jugeant que le moment n'était pas encore venu de mettre toutes ses forces dans la bataille, leva le siège et se mit en marche vers la Haute-Mésopotamie. Il est évident qu'il ne souhaitait pas faire du jihad sa priorité tant que son œuvre d'unification des musulmans n'était pas achevée [124].

Les succès qu'il remportait inquiétaient néanmoins les Francs. Des rumeurs parfois contradictoires circulèrent, dans le royaume de Jérusalem, sur son sort en Haute-Mésopotamie.

> Les uns disant qu'il progressait beaucoup dans la région de Mossoul et soumettait toute la région, les autres disant que les princes de tout l'espace oriental convergeaient pour l'expulser de force et le renvoyer de ces régions que lui-même revendiquait grâce à son adresse et son argent. Pour nous son avancée était redoutable, nous étions très soucieux de ses progrès en craignant qu'il ne revînt plus fort avec ses forces démultipliées [125].

L'absence de Saladin de Syrie et la mort de Farrûkhshâh, en 1182, donnèrent toutefois aux Francs l'occasion de reprendre l'offensive, en octobre de cette année, et de lancer des raids jusque dans les environs de Damas [126]. En l'apprenant, Saladin ne s'émut pas outre mesure et dit : « Pendant qu'ils détruisent des villages, nous prenons possession de villes. Nous les reconstruirons plus tard et nous serons plus forts pour attaquer leurs territoires [127]. »

Au mois de février 1183, afin de pouvoir assurer la défense du royaume, les Francs décidèrent du prélèvement d'un impôt spécifique sur la propriété et le revenu, payable par tous, grands et petits, laïcs et religieux, mais la prise d'Alep par Saladin, en juin 1183, fut ressentie par eux comme un nouveau coup dur. « Dès le

début, il fut clair pour les chrétiens que si Saladin parvenait à joindre Alep à ses domaines, notre pays serait entouré par ses forces et sa puissance, comme en état de siège » écrit Guillaume de Tyr [128]. De nouvelles attaques furent menées, en effet, dès le mois de septembre 1183, et, à la fin du mois d'octobre, Saladin alla rejoindre les troupes égyptiennes d'al-'Âdil sous les murs de Kérak. La ville fut prise par les musulmans mais la citadelle surpeuplée – où devaient se dérouler les noces d'Onfroi IV de Toron et d'Isabelle, la sœur du roi – résista [129]. L'approche de renforts francs conduits par Baudouin IV et Raymond III de Tripoli poussa Saladin à lever le siège et à regagner Damas le 12 décembre 1183. Le jeûne du ramadan approchait, son armée était fatiguée et ne disposait sans doute pas de toutes les machines de siège nécessaires à la prise d'une telle forteresse [130]. L'hiver passa et les Francs étaient plus que jamais empêtrés dans leurs problèmes de succession car le roi Baudouin IV était progressivement gagné par la paralysie et la cécité.

Vers la fin du mois d'août 1184, Saladin mena une nouvelle expédition d'envergure contre Kérak. Renaud de Châtillon restait sa principale cible :

> Kérak, écrit Ibn Shaddâd, faisait beaucoup de mal aux musulmans car elle coupait les communications avec l'Égypte de telle sorte que les caravanes ne pouvaient passer qu'avec d'importantes escortes militaires. Le sultan était très préoccupé par cet état de choses et voulait rendre la route vers l'Égypte praticable [131].

Cette fois, neuf mangonneaux furent dressés sous les murs de la forteresse, mais l'arrivée de renforts francs interrompit le siège au bout de quelques jours seulement. Saladin se replia vers le nord et alla piller Naplouse, Jînîn, et leurs environs. Ces événements, qui se déroulèrent entre le 8 et 10 septembre 1184, semblent indiquer que la tactique adoptée par Saladin, à cette époque, était encore

celle de la razzia plutôt que d'une véritable guerre de reconquête[132]. Sans doute aussi voulait-il achever son œuvre d'unification en Haute-Mésopotamie tout en montrant au calife et à son « opinion » qu'il menait le jihad et avait besoin pour cela de l'aide de toutes les forces musulmanes.

Au printemps 1185, après la mort du roi Baudouin IV et avant de repartir pour une longue expédition vers l'est, Saladin conclut une nouvelle trêve de quatre ans avec Raymond III de Tripoli, régent du jeune Baudouin V[133]. Cette trêve lui laissa les mains libres pour agir en Haute-Mésopotamie jusqu'à ce que sa maladie à Harrân l'incitât à changer de cap et à consacrer tous ses efforts à la reconquête des territoires francs.

Ainsi, durant cette période d'une dizaine d'années, ni les Francs ni les musulmans n'eurent les moyens d'une victoire décisive. Les premiers en furent empêchés par leurs divisions internes et les problèmes de succession au trône. Les seconds, Saladin en tête, étaient encore trop englués dans les affaires d'Orient. Les uns et les autres se contentèrent donc d'une succession de raids et de pillages qui n'aboutirent *grosso modo* qu'au maintien du *statu quo*. Quand les forces s'épuisaient, on négociait une trêve en attendant le prochain affrontement.

14
Les campagnes victorieuses

La bataille de Hattîn et ses conséquences

1187 et 1188 sont deux années de gloire pour Saladin : elles allaient fonder sa légende, déclencher une nouvelle croisade et changer le cours de l'histoire des États latins. La bataille de Hattîn, qui fut à l'origine d'une série de victoires musulmanes, aurait-elle eu la même issue si le royaume de Jérusalem n'avait été aussi divisé ? Il est impossible de réécrire l'histoire, mais il est incontestable que la situation du royaume de Jérusalem, depuis la mort d'Amaury, en 1174, devenait de plus en plus critique. Baudouin IV (1174-1185) n'avait que treize ans quand il succéda à son père, mais il était surtout atteint de la lèpre qui finit par l'emporter, onze ans plus tard. Tout au long de son règne, il lutta héroïquement pour maintenir l'autorité royale, mais il ne put empêcher la division de son royaume en deux factions adverses et fut fréquemment obligé de nommer un régent, d'abord à cause de son jeune âge, ensuite à cause de sa maladie. Ce fut au début le comte Raymond III de Tripoli, son plus proche parent qui, ayant

épousé la veuve du seigneur de Tibériade, était aussi devenu seigneur de Galilée et ainsi le vassal le plus puissant du roi. Il resta régent jusqu'à la majorité de celui-ci en 1176. Ayant acquis une bonne expérience des musulmans – il avait été leur prisonnier durant une dizaine d'années –, Raymond privilégia le plus souvent la négociation. Il était chef de la faction qu'on pourrait appeler le parti des vieilles familles, qui incluait Onfroi II de Toron, les Ibelins, Renaud de Sidon et Guillaume de Tyr.

L'autre parti était dominé par des hommes arrivés plus récemment en Terre sainte et soucieux de se tailler des territoires[134]. Parmi eux, Renaud de Châtillon, libéré en 1176 par les musulmans et devenu, grâce à son mariage, seigneur de Kérak et de la principauté d'Outre Jourdain. Avec lui les frères Aimery et Guy de Lusignan, chassés de leur Poitou natal par Richard Cœur de Lion, Jocelin III de Courtenay, un comte sans comté depuis qu'Édesse avait été reprise par les musulmans, en 1144, et sa sœur Agnès de Courtenay dont l'influence était grande sur le roi Baudouin IV, son fils. Le parti d'Agnès ou « parti de la Cour » prit de l'importance à partir de 1176, lorsque Raymond quitta la régence, et se renforça surtout après 1186, grâce à l'appui des Templiers et des Hospitaliers.

C'est dans ce contexte de rivalités profondes que se posa le problème de la succession de Baudouin IV, qui ne pouvait ni se marier ni avoir d'enfants. L'attention se focalisa sur sa sœur Sibylle, la royauté dans les États latins d'Orient pouvant être transmise par les femmes à leur mari ou à leur fils. Son premier mari, dont elle avait eu un fils, le futur Baudouin V, était mort en 1177, et son remariage en 1180 avec Guy de Lusignan représenta une victoire pour le parti de la Cour. De même, Isabelle, la demi-sœur de Sibylle, fut mariée à Onfroi IV de Toron, beau-fils de

Renaud de Châtillon. Les tensions avec le parti d'opposition ne firent que s'accroître au point qu'en 1182, le roi interdit à Raymond de pénétrer dans son royaume.

En 1183, Baudouin IV, très affaibli par la maladie, fut obligé de nommer à nouveau un régent. Il choisit Guy de Lusignan, considéré comme celui qui allait lui succéder ou qui serait au moins nommé régent de Baudouin V. Mais, quelques mois plus tard, le roi lui retira la régence et fit couronner Baudouin V, en tant qu'héritier du trône, ce qui ne s'était encore jamais fait dans le royaume de Jérusalem. Mécontent, Guy de Lusignan entra en rébellion et, en 1184, Raymond III fut rappelé comme régent.

À la mort du roi lépreux, en 1185, c'est donc Baudouin V qui lui succéda avec Raymond comme régent. Mais le jeune roi mourut prématurément, dès la fin de l'été 1186, et Sibylle réussit, avec l'appui du patriarche de Jérusalem et de Renaud de Châtillon, à se faire couronner reine de Jérusalem et à couronner elle-même son mari Guy de Lusignan. Furieux, Raymond III se retira à Tibériade et décida de se rapprocher de Saladin. D'après ʿImâd al-Dîn, il se plaça sous la protection du sultan et lui demanda son aide pour contrer ses adversaires. Il fut même suivi par plusieurs hommes de son parti. Saladin, trop heureux des divisions qui déchiraient les Francs, libéra à cette occasion plusieurs chevaliers de Raymond qu'il détenait dans ses geôles [135]. L'auteur chrétien de *L'Histoire des patriarches* fait lui aussi état de cette alliance et traite Raymond III de Judas, traître à son seigneur [136].

Le *casus belli* qui allait permettre à Saladin de reprendre les armes contre les Francs lui fut donné, au début de l'année 1187, par Renaud de Châtillon. Celui-ci rompit la trêve, instaurée deux ans plus tôt, par l'attaque d'une caravane – pourtant protégée par une escorte militaire – qui transportait des marchandises entre Le

Caire et Damas. Il est difficile de percer les véritables motivations de Renaud : esprit de revanche après les attaques dont il avait fait l'objet ? Simple bravade ou espoir de mettre la main sur un important butin ? Toujours est-il qu'il repoussa l'intercession de Guy de Lusignan et refusa obstinément de rendre à Saladin les personnes et les biens saisis. Il est probable que Saladin, pressé par son entourage et soucieux de respecter son double serment de l'année précédente, se serait de toute façon lancé dans une grande offensive contre les Francs, mais le pillage de cette caravane lui fournit un excellent prétexte [137].

Le 13 mars, Saladin quitta Damas, sans même attendre que toutes ses armées fussent réunies. Il envoya son neveu Taqî al-Dîn surveiller, au nord, la frontière avec Antioche et la principauté arménienne de Cilicie, tandis que lui-même prit la direction de Bosra, au sud de Damas, afin d'assurer en priorité la sécurité de la caravane de pèlerins qui revenait de La Mecque et dans laquelle se trouvaient sa sœur et son neveu. D'Égypte arrivaient aussi, au même moment, des troupes armées et une caravane acheminant la famille et les biens de Taqî al-Dîn.

Les combats démarrèrent le 26 avril lorsque Saladin s'élança à la tête de ses troupes sur les terres de Renaud (Kérak et Shawbak), ravageant, un mois durant, villages et récoltes sur son passage. Derrière lui, des troupes sous la direction de son fils al-Afdal, alors âgé de dix-sept ans, avaient été prudemment laissées à Râ's al-Mâ', à la frontière entre Damas et le territoire franc. Leur présence empêchait ainsi les Francs d'envoyer leurs forces au secours de Renaud. Sur les instructions de son père, al-Afdal envoya de l'autre côté du Jourdain les troupes de Damas, d'Alep et de Harrân piller le territoire franc tandis que lui-même restait légèrement en retrait. Un premier affrontement entre les musulmans et les ordres

militaires eut lieu sur la route de Saphorie au cours duquel de nombreux templiers et hospitaliers perdirent la vie et parmi eux le Maître des Hospitaliers.

Face au danger, les Francs resserrèrent les rangs et Raymond III abandonna le parti des musulmans pour se réconcilier avec Guy de Lusignan. Peu de temps auparavant, l'empereur byzantin Isaac II, ayant eu vent de l'alliance entre Saladin et Raymond, avait écrit au premier pour lui demander d'intercéder en faveur de son frère détenu par Raymond. Saladin répondit qu'il avait obtenu de celui-ci, avant leur rupture, qu'il libérât son prisonnier contre rançon, et il proposa à l'empereur son alliance au cas où il souhaiterait se retourner contre les Francs. Ainsi, alors que dans les discours le combat contre les Francs était toujours présenté comme celui de l'islam contre la chrétienté, dans les faits Saladin n'hésitait pas à rechercher l'alliance de ceux qui lui seraient le plus utiles, quelle que fût leur religion. Même s'il y avait fort peu de chances pour qu'Isaac acceptât de l'appuyer dans son jihad, son appel n'était pas moins significatif de ce qu'on appellerait aujourd'hui sa « realpolitik »[138].

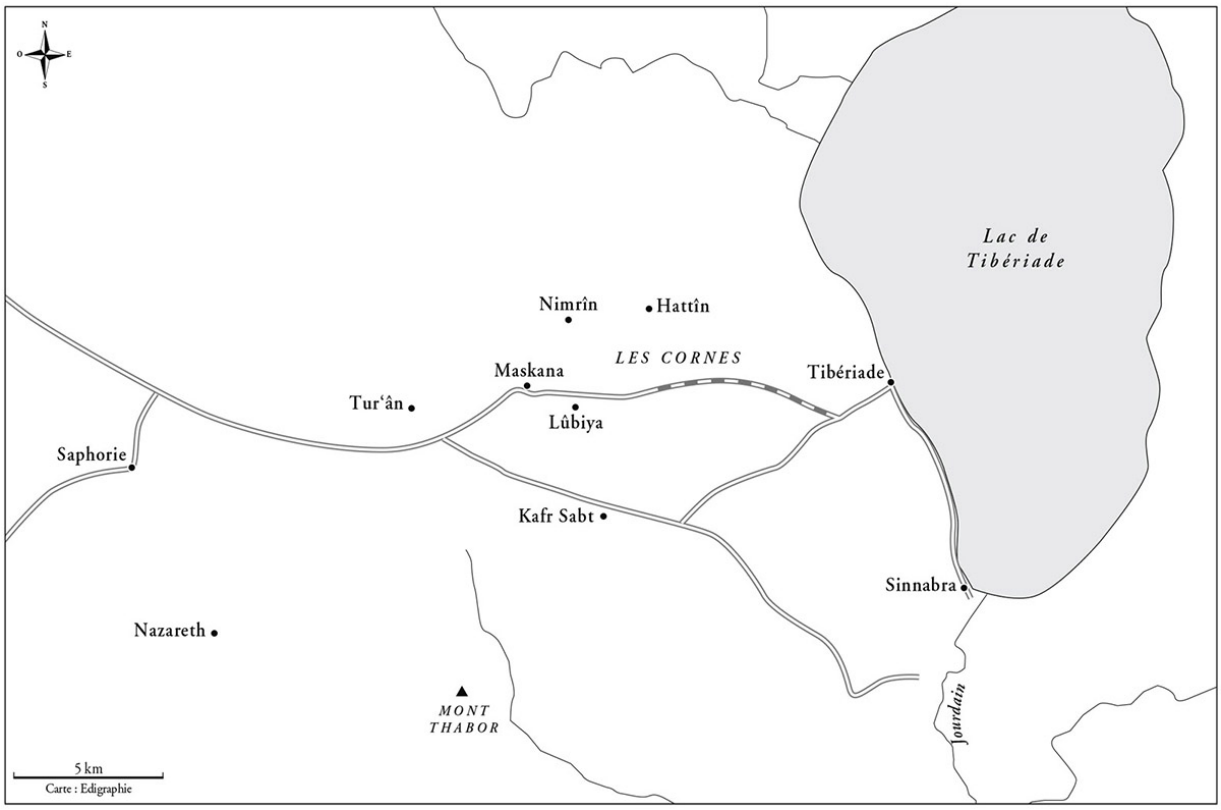
Pendant ce temps, en Syrie du Nord, Taqî al-Dîn lançait des raids sur le territoire d'Antioche. Mais quand il apprit la défection de Raymond III, il conclut une trêve avec Bohémond III d'Antioche, au début du mois de juin, et s'empressa d'aller rejoindre Saladin au nord de Bosra où toute l'armée musulmane se regroupa : les troupes d'Égypte et de Syrie, mais aussi celles qui avaient été envoyées par les villes d'Orient. Les contemporains notèrent l'importance de cette armée qu'ils évaluèrent généralement à douze mille cavaliers professionnels sans compter un grand nombre de volontaires[139]. Au total probablement plus de trente mille hommes, cavaliers et fantassins, que Saladin organisa en

plusieurs unités. Lui-même prit le commandement du centre, confia l'aile droite à Taqî al-Dîn et l'aile gauche à Gökbörî. Cette fois, Saladin semblait déterminé à affronter les Francs de façon décisive et à ne plus se contenter de raids. La bataille lui était nécessaire pour conforter son image de combattant du jihad dans le monde musulman et, plus prosaïquement, pour profiter d'une forte mobilisation musulmane qui risquait de ne plus se reproduire avant longtemps.

Les Francs se rassemblèrent à Saphorie, point habituel de ralliement de leurs forces au carrefour des routes de Galilée, entre le littoral et le sud du lac de Tibériade. À l'armée du royaume se joignirent de petites troupes d'Antioche et de Tripoli. Au total, des effectifs bien inférieurs à ceux des musulmans. Les estimations des historiens varient légèrement mais tournent autour d'une vingtaine de milliers d'hommes dont environ mille deux cents cavaliers lourds [140].

Dans les derniers jours de juin, Saladin parvint au sud-ouest du lac de Tibériade et campa avec le gros de son armée dans la région de Kafr Sabt (Cafarsset), à une dizaine de kilomètres à l'ouest de Tibériade. À cet endroit, il disposait de plusieurs sources d'eau et contrôlait l'une des deux routes est-ouest qui menaient à Tibériade. Il envoya aussi un détachement vers la route plus septentrionale qui passait au nord du village de Lûbiya. Il parvint ainsi à menacer à la fois Tibériade et Saphorie où étaient massés les Francs. Il choisit d'attaquer d'abord Tibériade, dont il pilla la ville basse tandis que la garnison et la femme de Raymond III s'enfermaient dans la citadelle. En attaquant cette place forte, Saladin espérait obliger les Francs de Saphorie à venir à son secours et les entraîner ainsi sur le terrain de son choix. Un piège dans lequel Raymond ne voulait pas tomber même si sa femme se trouvait assiégée dans la

forteresse. Favorable à un retranchement des troupes franques à Saphorie, autour d'un point d'eau, il pensait que l'armée musulmane se disperserait une fois Tibériade prise, contrairement à l'avis de Gérard de Ridefort, Maître du Temple, et de Renaud de Châtillon. De ces nouvelles divisions franques, même les auteurs arabes se firent l'écho :



Site de la bataille de Hattîn (4 juillet 1187)
(*d'après B. Z. Kedar, « The Battle of Hattîn Revisited »*)

> Le comte dit : « Tibériade appartient à ma femme et à moi. Saladin a traité la ville comme vous le savez et il ne reste que la citadelle où ma femme est enfermée. Eh bien j'accepte qu'il prenne la citadelle, ma femme et tous nos biens, et qu'ensuite il s'en aille. Par Dieu j'ai vu dans des temps anciens et récents les armées de l'Islam, et je n'ai jamais vu une armée semblable, en nombre et en force, à celle qui est dirigée par Saladin. S'il prend

> Tibériade il ne pourra pas y demeurer. Quand il l'aura quittée et sera parti, nous la reprendrons. S'il voulait y rester il ne pourrait le faire qu'en maintenant l'ensemble de ses armées. Or elles ne pourront patienter éternellement loin de leur pays et de leurs familles. Il sera alors contraint de la quitter et nous libérerons nos prisonniers. »
> Mais le prince Arnaud, seigneur de Kérak, lui répondit : « Il y a longtemps que tu cherches à nous faire peur des musulmans. Sans aucun doute tu as pris leur parti et tu penches en leur faveur, autrement tu n'aurais pas parlé ainsi [141]. »

Plusieurs versions de la *Continuation* de Guillaume de Tyr confirment les réticences de Raymond à attaquer immédiatement Saladin, mais ʿImâd al-Dîn dit, au contraire, qu'il fut l'un des premiers à inciter le roi à prendre l'offensive :

> Lorsque le comte apprit la prise de Tibériade et l'occupation du pays, il en fut atterré, perdit toute fermeté, remit aux Francs tout ce qu'il possédait et leur dit : « Il n'y a plus à rester tranquilles ; nous devons traiter durement ces gens-là. Tibériade pris, tout le pays est conquis ; nos biens héréditaires, ceux que nous avons acquis, sont perdus ; je ne puis supporter cela ; je ne guérirai pas [de] cette blessure [142]. »

Une attitude qui concorde avec le contenu d'une lettre adressée au pape Urbain dans laquelle il est dit que Raymond et ses beaux-fils pressèrent Guy « les larmes aux yeux » d'aller secourir leur épouse et mère à Tibériade. Il est, en réalité, difficile de se faire une idée exacte de l'attitude de Raymond, les sources arabes étant souvent fondées sur des rumeurs et les sources latines étant influencées par les luttes des différents partis [143].

Le roi opta finalement pour le combat. Sans doute se souvenait-il qu'en 1183, sa décision de rester inactif près d'une source à ʿAyn Jâlût, après l'attaque de Saladin sur Baysân, lui avait valu de nombreuses critiques. De plus, Gérard de Ridefort venait de dépenser pour le recrutement de mercenaires une partie de la somme offerte par Henri II, roi d'Angleterre, pour expier le meurtre de Thomas Becket. Il l'avait fait sans en référer à Henri II comme il aurait dû ; lui et Guy de Lusignan étaient ainsi condamnés à obtenir des résultats tangibles pour justifier cette

décision, sous peine d'être désavoués[144]. L'armée franque se mit donc en route à l'aube du 3 juillet et prit la direction de Tibériade[145].

Saladin abandonna le siège de la forteresse pour venir à sa rencontre tandis qu'il envoya d'autres troupes la harceler de flèches sur ses ailes et lui couper, à l'arrière, toute possibilité de retraite. Une tactique rendue possible par le grand nombre des effectifs musulmans. Les Francs, affaiblis par la soif, décidèrent de quitter la route principale, qui passait au nord de Lûbiya, pour tenter de rejoindre, à huit kilomètres environ plus au nord, les sources voisines du village de Hattîn. Cette décision s'avéra lourde de conséquences car, lorsque les Francs, dans un état d'extrême fatigue, arrivèrent le 4 juillet sur le piton basaltique de la Corne de Hattîn, qui domine la plaine, ils trouvèrent l'accès aux sources barré par les troupes musulmanes. Le manque d'eau, la chaleur étouffante, les feux de broussailles allumés par les musulmans achevèrent de les exténuer alors qu'en face d'eux les troupes de Saladin avaient accès à l'eau du lac de Tibériade qui leur était acheminée dans des outres à dos de chameaux.

Toute la bataille se joua ainsi autour de l'accès à l'eau. Les chevaliers tentèrent une première charge que les rangs des musulmans laissèrent passer avant de se refermer sur eux. La déroute fut totale et seul un détachement conduit par Raymond III, avec notamment Jocelin III, Renaud de Sidon et Balian d'Ibelin réussit, en chargeant à travers les rangs musulmans, à parvenir jusqu'au lac et de là jusqu'à Tyr. L'infanterie, coupée de la cavalerie, se réfugia sur le sommet septentrional des Cornes de Hattîn. Les cavaliers restants, exposés aux flèches et sans la protection des fantassins, étaient réduits à l'impuissance. Ils se retranchèrent eux aussi sur la hauteur sud des Cornes autour de la

tente du roi. Par deux fois ils tentèrent encore, du haut de leur colline, d'attaquer les musulmans, mais en vain. Au soir du 4 juillet, les musulmans réussirent à gravir la colline et atteignirent la tente rouge du roi. Al-Afdal, le fils aîné de Saladin, qui assistait à sa première bataille, raconta plus tard la scène à Ibn al-Athîr :

> Je me trouvais aux côtés de mon père dans cette bataille, la première que je voyais de mes yeux. Quand le roi des Francs se retira sur cette colline avec sa troupe, ils chargèrent d'une manière terrifiante les musulmans qui les affrontaient et les repoussèrent jusqu'à mon père. Je le regardai, et le vis dans sa détresse, son visage couleur de cendres, empoigner sa barbe et s'avancer en criant : « [À bas] le mensonge du démon ! » Et les musulmans revenant à la contre-attaque repoussèrent les Francs sur la colline. En les voyant reculer et les musulmans les talonner, je criai de joie : « Nous les avons battus ! » Mais ils revinrent en une seconde charge semblable à la première qui repoussa les nôtres jusqu'à mon père. Il réagit alors comme la première fois et la contre-attaque des musulmans les ramena sur la colline. Je criai encore : « Nous les avons battus ! » Mais mon père se retourna et me dit : « Tais-toi ! Nous ne les aurons battus que lorsque s'abattra cette tente. » Et tandis qu'il me parlait, la tente tomba. Le sultan descendit de cheval, se prosterna et remercia Dieu en pleurant de joie [146].

Les Francs qui n'avaient pas péri dans la bataille furent faits prisonniers : le roi Guy de Lusignan, Renaud de Châtillon, le marquis Guillaume III de Montferrat, Onfroi IV de Toron et un grand nombre de chevaliers.

Saladin traita le roi avec beaucoup de courtoisie, s'adressant à lui par l'intermédiaire d'un interprète. Il lui offrit à boire une coupe fraîche mais lorsque Guy de Lusignan la tendit à Renaud, Saladin s'empressa de dire que ce don n'était pas le sien, signifiant ainsi qu'il ne se sentait pas lié par le devoir d'hospitalité. À Renaud il proposa de se convertir à l'islam et face à son refus il le décapita de sa propre main.

Comment expliquer ce geste ? La plupart des historiens musulmans invoquent le double serment que Saladin avait fait de tuer lui-même Renaud, la première fois quand celui-ci menaça les villes saintes et la seconde quand il attaqua par surprise la

caravane égyptienne. En lui proposant la conversion, Saladin ne cherchait ni à se dérober à son vœu ni à se donner bonne conscience. Il appliquait la loi musulmane, qui autorise la mise à mort par décapitation du prisonnier qui refuse de se convertir à l'islam et qui représente une menace pour la communauté musulmane[147]. Dans le cas de Renaud, l'exaspération qu'il provoquait chez les musulmans est bien résumée dans ces quelques mots de Saladin à Guy : « Il n'est pas habituel que les rois se tuent les uns les autres, mais cet homme a dépassé les bornes[148]. »

Saladin fit aussi exécuter les Turcoples, des indigènes employés par les Francs dans leur cavalerie légère et considérés par les musulmans comme des traîtres ou des apostats, ainsi que les templiers et les hospitaliers, perçus comme des ennemis jurés de l'Islam et dont il pensait ne pas pouvoir obtenir de rançon[149]. Il racheta ces derniers aux combattants musulmans qui les avaient fait prisonniers, au prix de cinquante dinars égyptiens par tête, et les fit tous exécuter non sans leur avoir d'abord proposé, comme à Renaud, de se convertir à l'islam. Très peu acceptèrent mais ceux qui se convertirent se révélèrent par la suite, d'après ʿImâd al-Dîn, bons musulmans. Seul le Maître du Temple, Gérard de Ridefort, considéré comme une bonne monnaie d'échange, fut épargné.

Il y eut tant d'esclaves francs jetés sur les marchés de Syrie, que leur prix s'effondra. À Damas, ils s'en vendaient à la criée et en bloc pour trois dinars par tête. Certains citent même le cas d'un prisonnier échangé contre une paire de sandales[150]. Les chefs francs, dont on pouvait espérer obtenir une importante rançon, furent envoyés à Damas. Avec eux fut envoyée une relique inestimable, tombée aux mains des musulmans lors de la bataille de Hattîn, un fragment de la Vraie Croix qui avait accompagné les Francs dans tous leurs combats. Cette perte fut très durement

ressentie par les Francs et l'on ne cessa de lui attribuer, en Orient comme en Occident, de néfastes conséquences :

> À noter aussi qu'à partir de cette même année du Seigneur où la Croix du Seigneur a été prise par Saladin outre-mer, les enfants nés depuis ce temps n'ont que vingt-deux dents, ou seulement vingt, alors qu'auparavant ils en avaient normalement trente ou trente-deux [151].

Les musulmans connaissaient très bien la valeur que les chrétiens accordaient à la relique de la Croix et ʿImâd al-Dîn la décrit longuement :

> Les chrétiens prétendent qu'elle est faite du bois sur lequel, disent-ils, celui qu'ils adorent fut crucifié ; c'est pourquoi ils la vénèrent et l'ont revêtue d'or pur, couronnée de perles et de gemmes. [...] À leurs yeux, sa prise était plus grave que celle du roi ; c'était pour eux le plus terrible malheur sur ce champ de bataille [152].

Fixée à l'envers sur une lance, elle fut portée en procession dans les rues de Damas par le grand cadi. Par la suite, les Francs la réclamèrent très souvent mais ne la récupérèrent jamais. Elle fut envoyée au calife de Bagdad après la mort de Saladin par son fils al-Afdal [153] et ce fut la dernière fois qu'on entendit parler d'elle.

Même s'il est difficile d'évaluer le nombre de tués et de prisonniers, on peut affirmer que cette bataille décima l'armée du royaume de Jérusalem, désormais incapable de défendre la ville sainte. La terre de Hattîn resta longtemps jonchée de cadavres desséchés et d'ossements humains [154], tandis qu'au sommet du site, Saladin fit construire un monument commémoratif qu'il appela le Dôme de la Victoire (Qubbat al-Nasr). Malgré le retentissement de ce succès, l'édifice ne fut guère entretenu puisqu'en en 1217, déjà, il tombait en ruine [155]. Est-ce à dire que la bataille de Hattîn sombra vite dans l'oubli ? Non, car, en réalité, un monument élevé en zone non urbaine, à l'écart des populations, n'avait de chance de subsister que s'il devenait un lieu de visite et de pèlerinage. Or

en terre d'Islam, au Moyen Âge, les pèlerinages se développèrent quasi exclusivement autour des villes saintes (La Mecque, Médine, Jérusalem) ainsi que des tombeaux de prophètes ou de personnages vénérés. Les monuments commémoratifs célébraient le plus souvent des événements à connotation religieuse ou sacrée et, jusqu'au XIII^e^ siècle au moins, rares étaient les monuments de commémoration militaire. Celui que le sultan Baybars fit ériger sur le site de ʿAyn Jâlût, en 1260, après la victoire des Mamelouks sur les Mongols fut peut-être inspiré par celui de Saladin. Il porta lui aussi le nom de Sanctuaire de la Victoire et semble avoir survécu un peu plus longtemps que le monument de Hattîn puisqu'il était encore visible au début du XIV^e^ siècle [156]. Il faut dire que la victoire de ʿAyn Jâlût eut un retentissement bien plus considérable que la bataille de Hattîn, car elle permit de repousser l'invasion mongole, autrement plus dangereuse que la conquête franque ; aux yeux de certains, c'est l'Islam tout entier qui fut ainsi sauvé de l'anéantissement par la jeune dynastie mamelouke.

Les causes de la victoire de Saladin à Hattîn furent donc très diverses. Une supériorité numérique musulmane incontestable, la présence galvanisante du sultan parmi ses troupes et un bon choix stratégique qui permit de couper à la fois l'accès aux sources de Hattîn et toute possibilité de retraite aux Francs. En face, les divisions qui affaiblirent Guy de Lusignan à l'intérieur de son propre camp jouèrent un rôle important. On a souvent évoqué aussi l'erreur tactique de Guy qui abandonna une position défensive, bien protégée et bien pourvue en eau, pour s'aventurer sur le terrain choisi par Saladin. Malcolm C. Lyons et David E. P. Jackson ont tempéré ce jugement en montrant que l'espoir de Guy d'atteindre les sources de Hattîn avant l'armée de Saladin n'était pas si irréaliste que cela et Benjamin Kedar a, de son côté, constaté

que le débit de la source de Tuʿrân, où étaient postées les forces franques, était de toute façon insuffisant pour alimenter toute une armée, ce qui expliquerait la décision de Guy de ne pas trop s'y attarder[157].

L'une des premières conséquences de la bataille de Hattîn fut, dès le lendemain, la remise de la forteresse de Tibériade par l'épouse de Raymond III à Saladin qui se montra magnanime en la laissant partir avec ses biens. Afin de profiter de son avantage, Saladin se devait maintenant d'agir rapidement avant qu'une nouvelle armée n'arrivât d'Occident. Deux possibilités s'offraient à lui : conquérir Jérusalem, son principal objectif, ou prendre d'abord les villes de la côte afin d'empêcher les secours francs de débarquer. En choisissant la seconde option, Saladin fit un bon calcul. Privées de défense, les villes du littoral tombèrent entre ses mains les unes après les autres, à une vitesse déconcertante[158].

Dès le 9 juillet 1187, Acre fut encerclée et les bourgeois contraints de venir remettre les clés de leur ville à Saladin. Si Jérusalem était le principal lieu de pèlerinage et la capitale du royaume, Acre en était la ville la plus riche et la plus peuplée. Construite sur un promontoire de grès à l'extrémité nord d'une baie de sable, elle devait sa prospérité à son port, protégé par de grandes digues de pierre, et à sa situation favorable entre l'Égypte, la Palestine et la Syrie, qui avaient fait d'elle la plaque tournante du commerce entre l'Orient et l'Occident. Les marchands génois, vénitiens et pisans y avaient obtenu de très importants privilèges, dès le début du XII^e^ siècle, et possédaient des quartiers entiers dans lesquels ils disposaient d'habitations, d'églises, d'entrepôts et de magasins. Leurs bateaux déchargeaient dans le port leurs lourdes cargaisons de marchandises : blé, vin, fruits secs, porc salé et surtout draps de Flandre et de Champagne, chanvre, cuivre, fer et

selles de cheval. De nombreux produits vendus sur les marchés d'Acre provenaient aussi d'Extrême-Orient, d'Arabie, d'Irak, de Syrie ou d'Égypte. Ils arrivaient par caravane ou par bateau, malgré la guerre et les combats, et faisaient la fortune des marchands italiens qui les remportaient à destination de l'Occident : épices, encens, drogues médicinales, parfums, soieries et textiles de toutes sortes, produits destinés à la teinture, coton, ivoire et sucre leur procuraient ainsi d'importants bénéfices.

Acre était donc une ville riche et grouillante d'activités. « Ses rues et ses voies publiques regorgent de la foule et la place est étroite où poser son pas », note Ibn Jubayr qui y séjourna trois ans seulement avant sa chute aux mains de Saladin. Ce même voyageur relève que chrétiens et musulmans se partageaient parfois les lieux de prière :

> Dieu a conservé pure, dans sa mosquée principale, une place qui est restée aux musulmans, comme un petit oratoire où les étrangers d'entre eux se réunissent pour célébrer la prière rituelle. À son *mihrâb* est le tombeau du prophète Sâlih – Que Dieu lui accorde prière et salut, ainsi qu'à tous les prophètes – Dieu a garanti cette place de la souillure de l'incroyance par la baraka de ce saint tombeau [159].

Une fois prise par Saladin, la ville fut pillée par ses troupes, au grand regret de ʿImâd al-Dîn qui déplora que tant de richesses ne fussent pas utilisées à meilleur escient. Il faut dire que la maison qu'il reçut en cadeau de Saladin fut entièrement pillée avant même qu'il n'ait eu le temps d'en prendre possession. Saladin remit le gouvernement d'Acre à son fils al-Afdal, connu pour sa générosité – pour ne pas dire sa prodigalité –, qui fit lui aussi de grandes largesses. Toutes les possessions des Templiers à l'intérieur de la ville et dans ses environs furent remises à l'émir Diyâ' al-Dîn al-Hakkâri. Ainsi, par manque de vigilance et sans doute par imprévoyance, Saladin ne tira pas de sa conquête tout le profit qu'il aurait pu en attendre. La cathédrale retrouva sa fonction

primitive de Grande Mosquée et après y avoir rétabli un *minbar* et un *mihrâb* [160], al-Fâdil y fit réciter la prière du vendredi. Environ quatre mille prisonniers musulmans furent libérés et purent regagner, avec l'aide de Saladin, leur région d'origine [161].

En descendant vers le sud, à travers la Galilée et la Samarie, une partie de l'armée de Saladin prit ensuite sans difficulté Nazareth, Saphorie, le château de la Fève (al-Fûla), Dabûriyya, Thabor, Jînîn, Zarʿîn au-dessus de ʿAyn Jâlût et Sébaste. Dans cette dernière localité, la cathédrale Saint-Jean-Baptiste, lieu de pèlerinage vénéré par les chrétiens comme par les musulmans, fut transformée en mosquée. Le trésor que les chanoines, en charge du lieu, avaient accumulé grâce aux dons exigés des pèlerins, fut saisi. Naplouse et les villages environnants avaient conservé une population à majorité musulmane. Aussi quand les habitants prirent conscience du recul des Francs, ils ne tardèrent pas à se révolter contre la garnison franque de Naplouse, qui se rendit rapidement [162].

Pendant ce temps, sur le littoral, d'autres émirs conduisaient leurs troupes au sud d'Acre et s'emparaient des ports de Haïfa, Césarée et Arsûf. Al-ʿÂdil, arrivé d'Égypte par la route d'al-ʿArîsh, prit sans difficulté Majdal Yâbâ, à 21 kilomètres à l'est de Jaffa, avant d'attaquer le port de Jaffa, qui fut entièrement pillé, et dont les habitants furent vendus en grand nombre comme esclaves. L'historien Ibn al-Athîr fut frappé par le malheur de ces gens. Il acquit lui-même une jeune esclave originaire de cette ville, dont les six frères avaient été tués et dont le mari et les deux sœurs avaient disparu. Il raconte :

> J'ai vu à Alep une femme franque arriver avec son maître devant une porte. Quand ils frappèrent à la porte, le maître de maison sortit et leur parla. Puis sortit une autre femme franque. Lorsqu'elles s'aperçurent, les deux femmes poussèrent des cris et s'étreignirent.

> Elles criaient et pleuraient à la fois et tombèrent par terre. Puis elles s'assirent et conversèrent. Il s'agissait de deux sœurs ayant une nombreuse famille mais qui n'avaient plus eu aucune nouvelle de leurs proches [163].

Pendant que ses émirs progressaient ainsi vers le sud, Saladin, resté devant Acre, tourna son attention vers le nord et envoya son neveu Taqî al-Dîn attaquer la forteresse de Tibnîn, bastion avancé de Tyr, à quelque quarante-cinq kilomètres à vol d'oiseau au nord-est d'Acre. Là, les choses furent moins faciles et la résistance plus forte que prévue. Appelé à la rescousse par son neveu, Saladin quitta Acre le 17 juillet et arriva deux jours plus tard sous les murs de la forteresse. La garnison finit par se rendre en échange de la vie sauve, le 26 juillet. Les combattants durent laisser sur place leurs armes, leurs chevaux et leurs provisions mais furent autorisés à emporter leurs biens personnels et conduits sous escorte jusqu'à Tyr. Une générosité que les musulmans n'allaient pas tarder à regretter, car Tyr devint rapidement le lieu de recomposition des forces franques.

Plutôt que de mettre le siège devant Tyr, Saladin préféra contourner la ville pour se diriger au nord, par la route des vergers de Sarafand, vers Sidon qui lui fut remise sans combat le 29 juillet. Il se retrouva, le soir même, sous les murs de Beyrouth et tandis qu'il l'assiégeait, il envoya chercher à Damas l'un des prisonniers de Hattîn, le Génois Hugues Embriaco, maître de Jubayl (Byblos), afin qu'il se rachetât contre la reddition de sa ville, ce qu'il fit. La prise de Jubayl, le 4 août, marqua le point extrême de la marche de Saladin vers le nord. Deux jours plus tard, Beyrouth se rendait aussi. Bien que très malade, ʿImâd al-Dîn, qui accompagnait alors le sultan, rédigea l'acte de reddition :

> Le sultan fit venir tous les secrétaires de son *dîwân*, tous les hommes éminents de l'État qui pouvaient tenir un calame ; mais ce qu'ils écrivirent ne le satisfit pas, ce qu'ils disposèrent ne lui suffit pas. Dans ces conditions quelqu'un vint me demander de l'écrire

sous ma dictée : les esprits des hommes en bonne santé étaient malades, mais le mien ne l'était point. Donc ce fut grâce à mon écrit qu'on prit possession de Beyrouth [164].

Saladin repartit aussitôt vers le sud en direction d'Ascalon. Sur sa route, il ne fit qu'une brève tentative pour s'emparer de Tyr, qu'il jugea trop difficile à prendre à cause de l'importance de ses fortifications et de l'éparpillement de ses propres troupes. Il préféra donc aller rejoindre son frère, al-ʿÂdil, qui le pressait d'attaquer Jérusalem [165]. Les propos qu'on prêta beaucoup plus tard à al-ʿÂdil, en 1225, soit sept ans après sa mort, expliquent peut-être la stratégie adoptée par Saladin et révèlent en tout cas les arguments utilisés au XIII^e^ siècle pour justifier la décision de renoncer momentanément au siège de Tyr afin de se concentrer sur la prise de Jérusalem :

L'un des arguments que j'avançais avec insistance auprès du sultan afin qu'il saisisse l'occasion de conquérir Jérusalem était le suivant : Tu es sujet, lui dis-je, à des crises chroniques de colique. Si tu mourais d'une crise, cette nuit, Jérusalem resterait en otage aux mains des Francs. Efforce-toi donc de la prendre et exécute ce que Dieu est en droit d'attendre de toi en remerciement pour les faveurs dont Il t'a comblé. Saladin dit : je suivrai ton ordre et ton conseil [166].

L'importance de Jérusalem est très clairement soulignée ici, et le contexte politique des années 1220 n'y est sans doute pas étranger. À cette époque, en effet, les princes ayyoubides ne reculaient plus devant l'éventualité d'une cession de Jérusalem aux Francs, au grand dam de certains hommes de religion qui tentaient de remettre au premier plan son caractère de ville sainte. Mais il est vrai aussi qu'en 1187 la santé de Saladin demeurait fragile et qu'il tenait beaucoup à laisser son nom attaché à la reconquête de Jérusalem. De plus, Tyr était une ville bien fortifiée, dont le siège n'avait de chance de réussir que si les forces musulmanes étaient rassemblées. Or, elles étaient pour l'instant dispersées dans les divers territoires francs. Enfin, les sources latines et arabes

insistent toutes sur le fait que l'arrivée de Conrad de Montferrat à Tyr empêcha *in extremis* la ville de se rendre. Ignorant les événements récents, le bateau de Conrad s'était d'abord présenté au large d'Acre. Mais, alerté par divers signes inhabituels – silence de la cloche qui annonçait d'ordinaire l'arrivée d'un bateau, absence de Francs venant à sa rencontre –, il se fit passer pour un bateau marchand, gagna du temps et s'éloigna avant que le fils de Saladin n'ait eu le temps de réagir. Ayant appris que Tyr se trouvait encore aux mains des Francs, c'est vers elle qu'il mit les voiles :

> Quand ils arrivèrent devant Tyr, les chrétiens qui étaient dans la ville furent remplis de joie parce que Dieu leur avait envoyé un bateau en un tel moment de crise. Ils vinrent aux nouvelles pour savoir qui était à bord et furent heureux de découvrir que c'était le marquis de Montferrat. Une grande partie de la population de la ville alla le prier de débarquer et de leur venir en aide, car si ni lui ni Dieu ne venaient au secours de la ville, celle-ci se rendrait aux Sarrasins dès qu'il serait parti, les bannières de Saladin flottant déjà sur la ville [167].

Tout en soulignant que Saladin justifia sa stratégie par la priorité qu'il accordait à la prise de Jérusalem, ʿImâd al-Dîn a beau jeu d'écrire, avec le recul, qu'il aurait mieux valu s'emparer tout de suite de Tyr plutôt que de la laisser se renforcer [168]. Saladin en décida autrement et, en vue de la conquête de Jérusalem, il privilégia la prise d'Ascalon, de Gaza et de Dârûm pour supprimer toute menace sur ses arrières et faciliter les communications entre l'Égypte et la Syrie. Le 23 août, après avoir retrouvé al-ʿÂdil et ses troupes, Saladin arriva sous les murs d'Ascalon où il appliqua la même stratégie qu'à Jubayl. De Damas, il fit venir Guy de Lusignan et Gérard de Ridefort, Maître des Templiers, et promit leur libération contre la reddition d'Ascalon – certains disent de toutes les places fortes restantes. Face au refus de la garnison, la ville fut assiégée et les mangonneaux entrèrent en action. Malgré

leur volonté de résister, les Francs durent se rendre assez vite à l'évidence : les murailles commençaient à se lézarder et aucun secours ne pouvait plus désormais leur parvenir. Les négociations s'ouvrirent donc et le 5 septembre 1187 Saladin laissa une fois de plus les habitants quitter la ville avec leur famille et leurs biens.

Au sud d'Ascalon et sur la route entre Jaffa et Jérusalem, les places fortes tombèrent les unes après les autres : Gaza, Dârûm, Ramla, Yubnâ. En échange de la libération de leur Maître Gérard de Ridefort, les Templiers livrèrent aussi Latrun. Entre-temps, la flotte égyptienne arriva pour surveiller le littoral. Désormais maître de toute la côte, de la frontière égyptienne à la ville de Jubayl – à l'exception de Tyr –, Saladin se tourna vers Jérusalem. Le 20 septembre 1187, il installa ses machines de siège devant la ville sainte [169].

La prise de Jérusalem

Comptant sur le caractère sacré de la ville pour les protéger, un grand nombre de personnes s'étaient réfugiées à Jérusalem. La ville était surpeuplée : soixante à cent mille âmes, sans doute, soit plus de trois fois sa population habituelle. En prévision du siège, les Francs avaient renforcé les fortifications, approfondi le fossé et préparé des mangonneaux, mais le problème majeur était l'absence quasi totale de chevaliers francs. Balian d'Ibelin, rescapé de Hattîn, était venu à Jérusalem pour y chercher sa femme. Il accepta d'en assurer la défense et se fit prêter serment par les défenseurs de la ville. Il arma chevaliers les fils de chevaliers âgés de plus de quinze ans et même – fait exceptionnel – certains fils de bourgeois.

Après avoir campé cinq jours à l'ouest de la ville, le temps de constater que ses puissantes fortifications ne permettraient pas de la prendre de ce côté, les musulmans installèrent leur camp et leurs balistes au nord et nord-est de Jérusalem, à l'endroit même où elle avait été prise d'assaut par les croisés en 1099. Malgré une forte résistance, les troupes de Saladin réussirent, par un bombardement intense et un habile travail de sape, à faire une large brèche dans la muraille. Face à cette situation désespérée et certains de ne voir arriver aucun secours, les Francs demandèrent à négocier. Saladin, sans doute conscient que la ville était sur le point de capituler, se montra d'abord réticent :

> Je veux, disait-il, prendre Jérusalem comme l'ont fait les chrétiens lorsqu'ils la prirent aux musulmans, il y a quatre-vingt-onze ans. Ils l'ont inondée de sang sans lui laisser un instant de répit. J'égorgerai les hommes et des femmes je ferai des esclaves [170].

Mais devant la menace de Balian de tuer tous les prisonniers musulmans – entre trois et cinq mille – et de détruire les lieux saints de l'Islam, la mosquée al-Aqsâ et la Coupole du Rocher, Saladin, encouragé par ses émirs, finit par accepter la conclusion d'un accord le 2 octobre 1187 : une rançon de dix dinars par homme, cinq par femme et deux par enfant fut exigée et quarante jours de délai furent accordés pour le paiement. Les Francs furent autorisés à emporter leurs biens personnels, à l'exception des armes et des chevaux. Ceux qui ne pouvaient payer devaient être gardés comme esclaves.

Les musulmans prirent ainsi possession de la ville sans verser de sang mais n'en pillèrent pas moins les trésors des églises. L'auteur chrétien de la *Chronique anonyme syriaque*, qui se trouvait alors à Jérusalem, décrit comment, sous ses yeux horrifiés, les vases sacrés des églises se vendirent sur les marchés, comment les églises furent transformées en abri pour les bêtes, en débits de

boisson et en divers lieux de débauche[171]. Balian déboursa trente mille dinars pour payer la rançon des plus démunis mais cela ne suffit pas et quinze à seize mille d'entre eux furent réduits en esclavage. Saladin et son frère, affirme une source latine, rachetèrent eux-mêmes un grand nombre de pauvres afin de les remettre en liberté[172]. Michel le Syrien semble aller dans le même sens en disant que Saladin redonna leur liberté à « quatre mille vieux et vieilles[173] ». Mais il ajoute aussitôt que seize mille autres furent réduits en esclavage et utilisés, entre autres, à la construction des fortifications de Jérusalem et d'Égypte, laissant entendre que seules les personnes âgées dont on ne pouvait tirer profit furent libérées.

Les auteurs arabes ne mentionnent aucun rachat de prisonniers par Saladin mais se plaignent, en revanche, de la façon désastreuse dont la rançon fut perçue. Les portes de la ville avaient été fermées et en principe personne ne pouvait sortir sans reçu. Mais le désordre ambiant permit à un grand nombre de fonctionnaires et d'émirs de détourner à leur profit l'argent versé par les Francs, soit cent à deux cent mille dinars, les chiffres variant beaucoup selon les sources. Le récit de ʿImâd al-Dîn à ce sujet est éclairant :

> Si la somme provenant de la taxe eût été gardée comme elle devait l'être, elle aurait considérablement enrichi le Trésor public. Mais il y eut à cet égard une complète négligence et un désordre général ; quiconque pouvait faire un cadeau de bonne main fut relâché et les fonctionnaires quittèrent les voies de la probité pour celles de la concussion. Parmi les habitants quelques-uns se glissèrent le long des murs à l'aide de cordes, d'autres sortirent en se cachant parmi les bagages ; ceux-ci s'esquivèrent clandestinement, à la faveur d'un déguisement, sous un costume de l'armée [musulmane] ; ceux-là furent l'objet d'une intercession impérieuse à laquelle on ne pouvait désobéir[174].

Les chrétiens orientaux, melkites, jacobites et arméniens – plusieurs milliers d'après ʿImâd al-Dîn – durent aussi se racheter

mais furent autorisés à demeurer sur place avec leur ancien statut de « protégés » (*dhimmî*). La rançon des Arméniens originaires de l'ancien comté d'Édesse, démantelé par les musulmans entre 1144 et 1150, fut revendiquée par les émirs d'Édesse et d'al-Bîra sous prétexte qu'ils habitaient jadis sur leurs territoires. Le premier empocha ainsi la rançon d'un millier de personnes et le second de cinq cents environ.

Afin de trouver l'argent nécessaire, les Francs et leurs alliés tentèrent de vendre au plus vite, et souvent pour une bouchée de pain, leurs biens personnels à des chrétiens orientaux ou à des marchands. À l'égard des femmes de chevaliers et des princesses, Saladin se montra, de l'avis de tous, très magnanime. Il laissa partir avec toutes ses richesses la femme de Balian qui n'était autre que Marie Comnène, l'ancienne épouse du roi Amaury I^{er}, ainsi que la reine Sibylle qui alla rejoindre son époux Guy de Lusignan, retenu prisonnier à Naplouse. De même, il autorisa la veuve de Renaud de Châtillon à se rendre à Kérak et lui promit la libération de son fils si elle obtenait la reddition de la garnison, ce qu'elle ne put faire. Saladin la laissa néanmoins partir en emportant tous ses biens et lui assura qu'il libérerait son fils le jour où Kérak et Shawbak se soumettraient. Le patriarche latin de Jérusalem fut lui aussi autorisé à quitter la ville, chargé des trésors du Saint-Sépulcre, sous l'œil réprobateur de ʿImâd al-Dîn :

> Je dis alors au sultan : « Voilà de grandes richesses ; évidemment, il y en a pour deux cent mille dinars ; l'autorisation d'emporter leurs biens ne concerne pas ceux des églises et des couvents ; ne les laissez donc pas aux mains de ces mécréants. » Il répondit : « Si nous l'interprétons à leur détriment, ils nous taxeront de perfidie ; car ils ignorent le fond de cette affaire ; nous les traiterons donc en prenant à la lettre l'accord de sauvegarde, et nous ne les laisserons pas accuser les Croyants d'avoir enfreint la foi jurée ; au contraire, ils parleront des bienfaits que nous leur aurons prodigués [175]. »

Les exilés francs prirent le chemin de Tyr ou de Tripoli en convois escortés, ce qui ne leur évita pas d'être pillés par des musulmans ou même par des Francs pour ceux qui tentèrent de se réfugier dans le comté de Tripoli. Certains trouvèrent refuge à Alexandrie où ils furent embarqués sur des bateaux italiens, contre la volonté des marchands mécontents, sans doute, de devoir s'en charger sans vivres ni argent. Cet incident permit à un auteur latin de souligner avec indignation le contraste entre la générosité des musulmans et l'égoïsme des Francs[176]. Les prisonniers musulmans qui étaient enfermés à Jérusalem furent tous rendus à la liberté. Saladin leur donna des vêtements et les aida à regagner leur pays d'origine. L'argent, les biens saisis, et les Francs réduits en esclavage furent ensuite généreusement distribués par Saladin à ses troupes et à ses proches. Enfin les juifs, qui avaient été chassés de Jérusalem lors de la première croisade, furent autorisés à revenir s'y installer – nous y reviendrons[177].

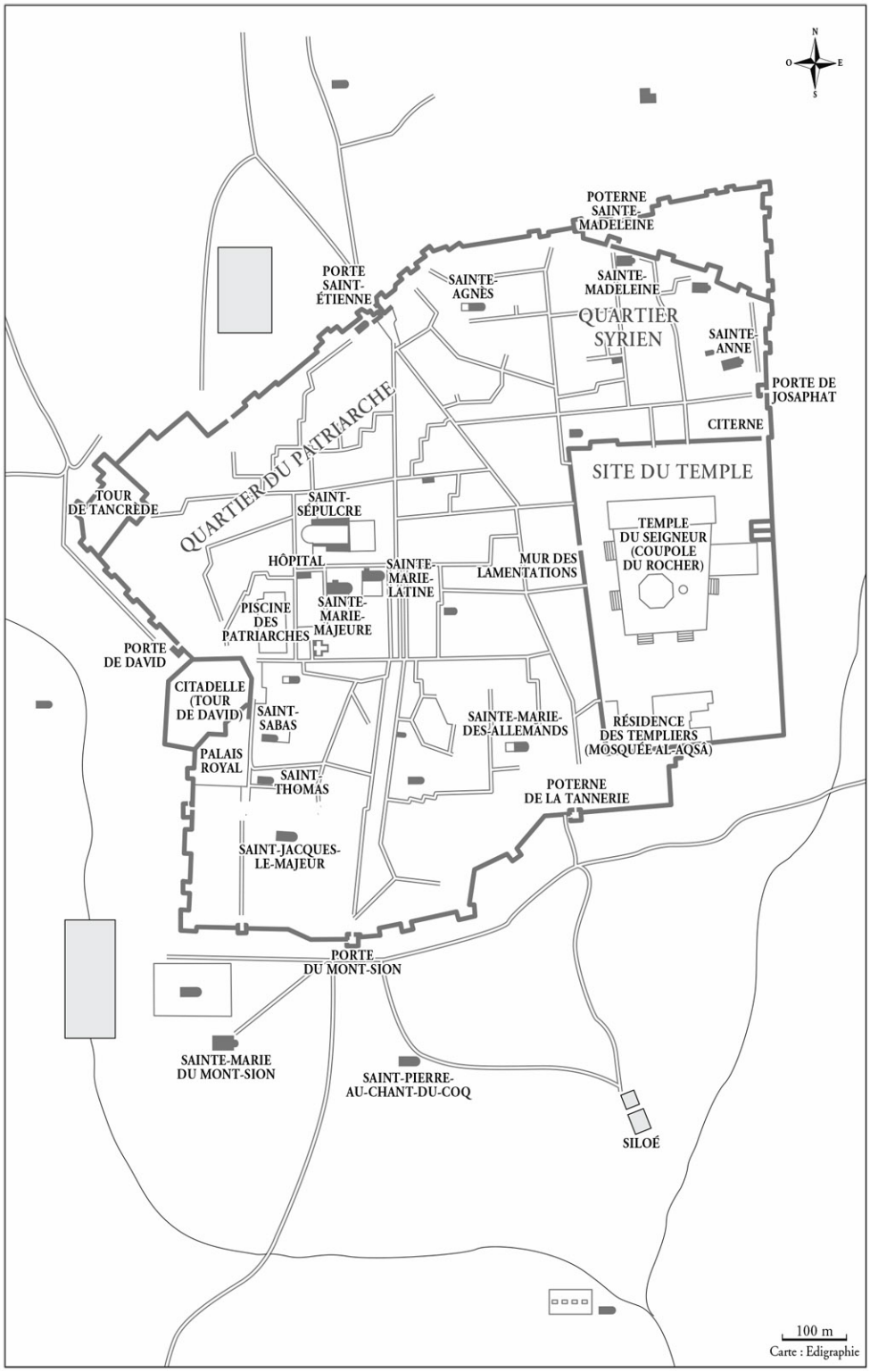
Saladin retira beaucoup de gloire de la prise de Jérusalem tant aux yeux de ses contemporains que de la postérité. Sa générosité et sa magnanimité, si souvent vantées, s'exercèrent à l'égard des musulmans, pour les remercier de leur soutien et s'assurer de leur fidélité, mais aussi à l'égard des Francs de haut rang, pour répandre l'image du souverain respectueux de ses ennemis, conforter sa bonne renommée auprès de ses ennemis et faciliter ses conquêtes futures. Fidèle à sa ligne de conduite, Saladin se montra, lors de ces événements, ferme et déterminé, respectueux de la parole donnée et de la loi musulmane, préoccupé de l'image qu'il pouvait donner de lui-même, soucieux de consolider ses appuis et d'obtenir la reddition de ses adversaires par la négociation plutôt que par la force. Gardons-nous, toutefois, de projeter sur lui nos conceptions modernes d'ouverture et de tolérance. Délivrer

Jérusalem, troisième ville sainte de l'islam, de l'autorité des « infidèles » était pour Saladin une obligation religieuse. Il lui fallait vaincre, soumettre l'ennemi, asservir ceux dont il ne pouvait tirer aucun profit, abattre les croix, « assurer le triomphe de la vérité sur l'erreur » afin de prouver la supériorité d'une religion sur l'autre, conformément aux idéaux de son temps. Intérêts politiques et religieux étaient ainsi intimement liés et servis par une générosité naturelle, sans doute, mais non dépourvue de calcul.

Pendant plusieurs jours, Saladin reçut, sous sa tente, à l'extérieur de la ville, les émirs et les oulémas de Syrie et d'Égypte venus lui présenter leurs félicitations. ʿImâd al-Dîn, à peine arrivé de Damas où il s'était rendu pour se faire soigner, fut chargé d'écrire des lettres pour répandre le plus largement possible la nouvelle de cette victoire. Il se vanta d'en avoir rédigé soixante-dix en une seule journée. De nombreux poètes composèrent aussi des vers pour célébrer ce jour mémorable.

Très vite, Jérusalem changea de visage. Les églises et les couvents furent reconvertis en édifices musulmans, à commencer par ceux qui s'élevaient, à l'est de la ville, sur l'ancienne esplanade du Temple, là où se trouvaient la mosquée al-Aqsâ et la Coupole du Rocher, les deux principaux lieux de pèlerinage des musulmans à Jérusalem. Édifiés au tournant du VII^e^ et du VIII^e^ siècles par les califes omeyyades, ces deux monuments avaient imprimé la marque de l'islam dans la ville de Jérusalem et rappelaient ses liens privilégiés avec la Révélation et le Prophète : al-Aqsâ (la Lointaine) portait le nom de la mosquée mentionnée dans le Coran vers laquelle Dieu avait mené Muhammad, de La Mecque vers Jérusalem, sur un cheval blanc fantastique, afin de le faire monter, de nuit, vers les cieux, avant de le ramener à La Mecque ; la Coupole du Rocher, édifice octogonal surmonté d'une immense

coupole, fut élevée au-dessus du rocher à partir duquel, selon cette même tradition, le Prophète s'était envolé vers les cieux. En construisant ces deux monuments, l'un et l'autre très inspirés par l'architecture byzantine, les Omeyyades avaient affirmé avec force qu'il existait désormais, aux côtés du judaïsme et du christianisme – pour qui Jérusalem était ville sainte – une nouvelle religion, l'islam. Leur dessein n'en était pas moins politique car, sans contester la prééminence de La Mecque et de Médine au sein de l'islam, l'affirmation du caractère sacré de Jérusalem rejaillissait sur toute la Syrie-Palestine et leur permettait ainsi de justifier le choix de Damas pour capitale et siège de leur pouvoir.



Jérusalem à la veille de sa reconquête par Saladin

La mosquée al-Aqsâ avait d'abord été transformée par les Francs en résidence royale puis, à partir de 1120, en résidence des Templiers. Un certain nombre d'inscriptions contenant des versets coraniques ou l'évocation de restaurations effectuées par les califes avaient néanmoins été conservées par les Francs, comme en témoigne al-Harawî, l'auteur du *Guide des pèlerinages*, qui visita Jérusalem en 1173[178]. Saladin fit entièrement restaurer la mosquée al-Aqsâ. Son *mihrâb* en marbre qui avait servi, selon les sources, de dépôt à grains ou de latrines, fut remis en état et, par la suite, les souverains ayyoubides, en particulier al-ʿÂdil, ne cessèrent de l'embellir. Saladin fit aussi venir d'Alep la chaire (*minbar*) en bois sculpté que Nûr al-Dîn avait fait construire en vue de l'installer dans la mosquée de Jérusalem une fois celle-ci reconquise. Toute la mosquée fut nettoyée, du sol jusqu'au plafond, avant d'être purifiée à l'eau de rose et à l'encens. Des personnalités comme Taqî al-Dîn, le neveu de Saladin, tinrent à participer eux-mêmes à ces opérations et distribuèrent, à cette occasion, de généreuses sommes d'argent destinées à l'entretien de l'édifice et à celui des pieux dévots.

Quant à la Coupole du Rocher, les Francs en avaient fait une église (*Templum Domini*), ornant ses murs de peintures et de statues et construisant une coupole soutenue par des colonnes de marbre à l'intérieur de l'édifice, au-dessus du rocher. L'empreinte que le rocher conservait du pied de Muhammad était devenue, pour les chrétiens, celle du pied de Jésus et, d'après ʿImâd al-Dîn, des morceaux en avaient été détachés et vendus comme reliques à Constantinople et en Sicile[179]. Avec la reconquête de Jérusalem, la Coupole du Rocher retrouva sa fonction et son allure d'antan. Les peintures, les statues et la petite coupole intérieure qui dissimulait le rocher furent enlevées ; l'imposante croix qui s'élevait au-dessus

de la grande coupole fut abattue. Saladin installa dans cet édifice l'un des meilleurs spécialistes du Coran et, pour subvenir à ses besoins, il lui attribua en bien de mainmorte (*waqf*) une maison, une terre et un jardin. Il désigna aussi tous les desservants de ces deux édifices prestigieux et ordonna de détruire les cimetières installés par les Francs à proximité de la Coupole et de la Porte de la Miséricorde.

Le quartier nord-ouest de la ville était occupé par de nombreux monuments chrétiens, souvent antérieurs à la conquête franque. Le Saint-Sépulcre, tout d'abord, vaste complexe architectural édifié à partir du IV^e^ siècle à l'emplacement du calvaire du Christ et de son lieu de Résurrection. C'est vers lui que convergeaient tous les pèlerins chrétiens d'Orient et d'Occident. Dans l'entourage de Saladin, les avis étaient partagés sur le sort qu'il convenait de lui réserver. Certains proposaient de le détruire afin d'enlever aux chrétiens occidentaux toute tentation de revenir. D'autres pensaient que, même réduit à une simple esplanade, le lieu continuerait d'attirer les pèlerins désireux de se recueillir à l'endroit où le Christ était mort et ressuscité. Le calife ʿUmar ibn al-Khattâb lui-même, disaient-ils, n'avait pas jugé bon de le détruire quand il s'était emparé de Jérusalem en 638, un argument auquel Saladin, soucieux de son image et de la comparaison qui ne manquerait pas d'être faite entre lui et ce prestigieux personnage, ne pouvait rester insensible. Le Saint-Sépulcre échappa donc à la destruction et fut confié, comme par le passé, aux chrétiens de rite melkite [180]. Comme le dit l'auteur de la *Chronique syriaque*, et même si les sources arabes n'en parlent pas, il est probable que les musulmans cherchaient aussi en épargnant le Saint-Sépulcre à conserver une source importante de revenus, chaque pèlerin devant payer une somme relativement élevée pour y entrer [181].

Au sud du Saint-Sépulcre se trouvait l'Hôtel des Hospitaliers. Ceux-ci tiraient leur nom d'un hôpital fondé à cet emplacement par un Amalfitain, au milieu du XI^e^ siècle, afin de soigner les pèlerins occidentaux qui se rendaient à Jérusalem. Avec l'installation des Francs, les moines chargés de son fonctionnement s'étaient progressivement militarisés et s'étaient dotés, comme les Templiers, d'une règle spéciale qui faisait d'eux des moines-soldats, mais à Jérusalem leur établissement continuait d'être un lieu de soins. Saladin autorisa une dizaine d'entre eux à rester, un an durant, pour soigner les malades qui s'y trouvaient encore [182]. En 1192, le fils de Saladin, al-Zâhir, fut logé dans ce qui devait être une partie du bâtiment et plus tard, vers 1216, le neveu de Saladin, al-Muʿazzam, fonda dans un coin de l'édifice un établissement sans doute destiné à abriter des soufis [183].

Beaucoup d'autres édifices chrétiens de Jérusalem furent reconvertis progressivement, entre 1187 et 1192, en fondations pieuses musulmanes, dotées de desservants et des biens de mainmorte nécessaires à leur entretien. Une église située près du Saint-Sépulcre fut transformée en hôpital, l'Hôtel du patriarche devint un établissement pour soufis, et dans l'église Sainte-Anne, au nord-est de Jérusalem, fut installée une madrasa chafiite dont il sera question plus loin. Dans la partie occidentale du rempart, au sommet de la Tour de David dont les Francs avaient fait leur forteresse, se trouvait jadis un oratoire que les musulmans appelaient *Mihrâb Dâ'ûd* (Mihrâb de David) où les pèlerins venaient se recueillir. Il fut restauré et Saladin y nomma un imâm et des muezzins. Il fit aussi remettre en état les tombeaux de saints personnages et réparer plusieurs citernes dont l'eau était destinée aux passants [184].

Les chrétiens locaux qui demeurèrent à Jérusalem – plusieurs milliers d'après ʿImâd al-Dîn – conservèrent sans doute plusieurs des nombreuses églises de Jérusalem, bien que nos renseignements soient assez confus sur le sujet[185]. L'église Notre-Dame-de-Sion, au sud des remparts de Jérusalem, semble avoir servi quelque temps de résidence à al-ʿÂdil[186], tandis que l'église Sainte-Madeleine, située dans l'angle nord-est de la ville, fut, elle, transformée en madrasa par un émir de Saladin[187].

Le 9 octobre 1187, la grande prière du vendredi qui rassembla les musulmans dans la mosquée al-Aqsâ revêtit une importance toute particulière. Chacun attendait avec impatience que Saladin désignât celui à qui reviendrait l'honneur de prononcer la première *khutba* dans la ville sainte après quatre-vingt-huit ans d'interruption. Les candidats étaient nombreux, et « tous, sans exception, de se préparer, d'observer, […] de s'insinuer. Certains se montraient entreprenants, d'autres s'abaissaient, se tenaient aux aguets, quêtaient une intercession[188] ». Saladin fit durer le suspense jusqu'à la dernière minute avant de porter son choix sur le grand cadi d'Alep, Muhyî al-Dîn Ibn al-Zakî, qui lui avait prédit qu'il s'emparerait de Jérusalem.

Celui-ci monta sur le *minbar* revêtu d'une robe noire que ʿImâd al-Dîn avait reçue du calife et qu'il lui prêta pour l'occasion. Le prône du vendredi était d'abord l'occasion de réaffirmer l'autorité du souverain légitime au nom duquel il était prononcé. Le cadi fit la *khutba* en associant le nom du calife abbasside de Bagdad à celui de Saladin. Il commença par rendre louange à Dieu en citant quelques versets du Coran : « Tout ce qui restait de ce peuple injuste fut alors retranché. Louange à Dieu le Maître des mondes » (Coran, VI, 45)[189]. Il évoqua ensuite la victoire des musulmans, l'expulsion des Francs, la « purification » après la « souillure », et

rappela toutes les qualités qui font de Jérusalem une ville sainte pour l'islam : patrie d'Abraham et résidence des prophètes, terre sainte promise par Dieu à Moïse (Coran, V, 21), lieu où Marie et Jésus ont entendu la parole de Dieu, voyage nocturne du Prophète vers Jérusalem et son ascension aux cieux, première *qibla* (direction de la prière) des musulmans. Il rappela aussi les conquêtes des premiers califes et se félicita que les musulmans aient renouvelé ces exploits et obtenu la récompense de Dieu. Il exhorta son auditoire à poursuivre le jihad afin de reconquérir les terres des infidèles : « N'imitez pas celle qui défaisait le fil de son fuseau après l'avoir solidement tordu » (Coran, XVI, 92). Il appela également les musulmans à rester humbles et modestes et à ne pas attribuer cette victoire à leurs seules forces, car « il n'y a pas de victoire, si ce n'est auprès de Dieu. Dieu est puissant et juste » (Coran, VIII, 10). Il formula des vœux en faveur du calife et du sultan et termina par cette citation coranique : « Allâh commande justice et bienfaisance » (Coran, XVI, 90), un verset fortement symbolique car précédé dans le Coran d'une condamnation des polythéistes et des incrédules. Ayant achevé son prône, il descendit les marches du *minbar* et se posta devant le *mihrâb* pour diriger la prière.

Après cette *khutba* très officielle, Saladin autorisa le sermonnaire Ibn Najâ à faire dans la mosquée al-Aqsâ un sermon plus populaire qui reprit les mêmes thèmes et bouleversa l'auditoire :

> Les uns pleurèrent bruyamment ; d'autres crièrent en échangeant leurs plaintes : les cœurs s'attendrirent ; les tristesses furent allégées ; les clameurs s'élevèrent ; les larmes coulèrent ; les pécheurs se repentirent ; les affligés revinrent à Dieu ; les pénitents gémirent ; les repentants se lamentèrent [190] [...].

Saladin accorda donc une grande attention à la réislamisation de Jérusalem, ajoutant ainsi à son succès politique et militaire une dimension religieuse incontestable. Il aurait sans doute aimé y demeurer plus longtemps, mais ses campagnes n'étaient pas terminées et dès le 30 octobre, soit quatre semaines après son entrée dans la ville, il la quitta pour répondre à l'appel du gouverneur de Sidon et de Beyrouth, qui le pressait d'attaquer Tyr. Le 4 novembre, il arriva à Acre.

En un peu plus de deux mois, la plus grande partie du royaume de Jérusalem était tombée aux mains des musulmans. Une victoire éclair – comme l'indique le titre *Al-Barq al-Shâmî* (L'Éclair syrien) donné par ʿImâd al-Dîn à son récit des conquêtes de Saladin –, dont les causes sont évidemment multiples. Les difficultés de succession au trône et les divisions politiques à l'intérieur du royaume de Jérusalem expliquent la faiblesse des Francs. La supériorité numérique des musulmans et l'élimination de la quasi-totalité de la chevalerie franque à la bataille de Hattîn permirent à Saladin de prendre très rapidement l'avantage. Seules les forteresses possédant leur propre garnison, telles Kérak, Safad, Kawkab et Montréal (Shawbak), résistèrent un peu plus longtemps mais finirent elles aussi par tomber entre novembre 1188 et avril 1189.

La stratégie militaire et politique de Saladin s'avéra très efficace. En assurant la sécurité des liaisons entre l'Égypte et la Syrie, puis en décidant de prendre le contrôle des villes côtières pour empêcher tout secours franc d'arriver jusqu'à Jérusalem, Saladin maîtrisa parfaitement la progression de ses conquêtes. Sa seule erreur fut de laisser subsister une poche de résistance à Tyr où les forces franques se reconstituèrent en attendant l'arrivée de la troisième croisade. D'un autre côté, en accordant des conditions

favorables aux vaincus s'ils acceptaient de se rendre, et en respectant ses promesses, Saladin appliqua la politique expérimentée avec succès contre ses adversaires musulmans et obtint ainsi très vite la reddition de nombreuses localités qui n'avaient plus les moyens de résister. Les propos de Balian, à la veille de la reddition de Jérusalem, montrent à quel point la carte de la négociation pouvait être un atout majeur du jeu politique :

> Si nous désespérons d'obtenir la vie sauve, si ne pouvant compter sur vos bienfaits nous avons tout à craindre de votre puissance, si nous demeurons convaincus qu'il n'y a plus pour nous de salut ni de bonheur, plus de paix ni d'arrangement, plus de trêves ni de sécurité, plus de bienveillance ni de générosité, nous irons au-devant de la mort ; ce sera la lutte sanglante, celle du désespoir, nous échangerons la vie contre le néant, nous nous jetterons dans les flammes plutôt que d'accepter la misère et la honte. Pour une blessure, chacun d'entre nous en rendra dix [191].

Enfin, certaines villes comme Sidon, Beyrouth ou Jubayl, avaient conservé une population musulmane relativement importante – les Francs ayant compris lors de leur conquête qu'il n'était pas dans leur intérêt de chasser tous leurs habitants. Cette présence musulmane a sans doute aussi poussé les Francs à négocier plus rapidement avec Saladin [192].

Le siège de Tyr

Saladin ne resta que quatre jours à Acre. Il prit ensuite la direction de Tyr, située à une quarantaine de kilomètres au nord, où il arriva, sans se presser, le 12 novembre 1187. Conrad de Montferrat avait eu le temps de renforcer la ville construite à l'origine sur une île et reliée à la terre par une étroite digue, sous le règne d'Alexandre le Grand, en 332 av. J.-C. Au fil des siècles, un véritable isthme s'était formé, bordé à l'est par une triple

muraille précédée d'un fossé qui défendait l'accès de la ville et du port.

Saladin n'était pas dans les meilleures conditions pour mener un siège[193]. Ses troupes étaient en partie dispersées : al-ʿÂdil était resté à Jérusalem, al-Afdal était à Acre, al-ʿAzîz était reparti en Égypte et un certain nombre de ses émirs étaient occupés à garder les villes conquises. Toutefois, son fils al-Zâhir, qui venait d'avoir quinze ans, vint le rejoindre avec son armée d'Alep et participa à sa première grande bataille. Les navires francs postés des deux côtés de l'isthme bombardaient de flèches les musulmans qui tentaient de s'approcher de la ville. Saladin fit alors venir une dizaine de galères égyptiennes postées à Acre, ainsi que des navires de Beyrouth et de Jubayl. Le blocus maritime ainsi mis en place devait empêcher la flotte franque de sortir du port. Les arbalètes et les mangonneaux se mirent à l'œuvre, on dressa des palissades pour protéger les combattants et les tours mobiles recouvertes de peaux et chargées d'arbalétriers prirent position.

Au début du mois de décembre, al-ʿÂdil, al-Afdal et Taqî al-Dîn vinrent rejoindre Saladin, mais les ennuis commencèrent. Le temps froid et humide ne facilitait pas les opérations et les troupes musulmanes, habituées aux conquêtes faciles des mois précédents, se heurtèrent à une forte résistance. Les motivations des Francs, qui luttaient pour leur survie, étaient sans aucun doute très fortes, alors que les musulmans étaient fatigués et un peu démotivés après la prise de Jérusalem. L'arrivée d'une ambassade de Bagdad, au cours de ce même mois de décembre, apportant une missive plus que mitigée du calife en réponse à l'annonce de la prise de Jérusalem, acheva de démoraliser Saladin et son entourage.

C'est à ce moment-là que les Francs entamèrent leur contre-offensive. À l'aube du 30 décembre, dix-sept galères et dix bateaux

de moindre envergure, bloqués jusque-là dans le port, prirent d'assaut cinq bateaux musulmans et surprirent leurs équipages endormis. Il y eut de nombreux prisonniers et la flotte restante, désormais insuffisante pour venir à bout des Francs, fut redirigée vers Beyrouth. Toutefois, attaqués en route par les Francs, les équipages inexpérimentés abandonnèrent la partie et se jetèrent à l'eau ; il fallut haler leurs bateaux et les démonter sur la plage pour empêcher les Francs de s'en emparer. Un seul navire, commandé par le gouverneur de Jubayl, parvint à rentrer à bon port[194]. Ce fut le premier revers important de Saladin depuis Hattîn et il fut durement ressenti par son camp. Il était essentiel pour lui de venir à bout de Tyr, dernier bastion franc du royaume de Jérusalem, pour couper l'intérieur du pays de tout ravitaillement ou renfort venu de la mer, mais ses émirs et leurs hommes étaient à bout de forces, découragés et voyaient leurs provisions s'épuiser. Saladin essaya dans les derniers jours de décembre de recruter de nouvelles troupes en envoyant mille dinars à Acre, mais la somme était insuffisante et les émirs craignaient de devoir à nouveau lui prêter de l'argent[195] ; on se souvient que la principale faiblesse de Saladin était la gestion financière. Une nouvelle offensive musulmane fut tentée les deux derniers jours de l'année, en vain. Face au découragement de ses émirs, Saladin finit par lever le camp à contrecœur. Pour le dédouaner aux yeux de la postérité, son entourage insista sur le désir qu'il avait de poursuivre le siège : « Si nous renonçons à Tyr, nous serons sans excuse devant Allah et les musulmans » sont les mots que ʿImâd al-Dîn lui prête, ce qui laisse penser que, dès la fin du XII^{e} siècle, les musulmans étaient conscients qu'ils avaient laissé échapper, en ce 1er janvier 1188, l'occasion d'éliminer les Francs. « Car telle était l'habitude de Saladin », écrit Ibn al-Athîr beaucoup

plus critique que ʿImâd al-Dîn. « Quand une place lui résistait fermement, il se lassait de l'assiéger et se retirait. » L'historien admet que l'armée avait envie de lever le camp mais il ajoute :

> La faute incombait au seul Saladin qui avait par sa libéralité envoyé à Tyr petit à petit toutes les forces des Francs, lesquels l'avaient renforcée en hommes et en argent avec les populations de Jérusalem, d'Acre, d'Ascalon et d'autres lieux [196].

Il est évident que la mansuétude de Saladin lui avait permis d'accélérer la prise des villes en économisant les pertes humaines et financières, mais elle avait aussi favorisé le renforcement de Tyr et son erreur stratégique fut probablement d'avoir trop attendu pour l'attaquer. Une fois prise la décision de se retirer, l'armée se dispersa et la seule consolation des musulmans fut la reddition, pendant la durée du siège, de la forteresse de Hûnîn, située au nord de la Galilée, à l'est de Tyr.

Saladin revint alors camper devant Acre. Après avoir pensé, un moment, faire détruire la ville pour empêcher les Francs d'y reprendre pied, il décida au contraire de renforcer ses fortifications et fit venir à cette fin l'émir Qarâqûsh, déjà en charge des fortifications du Caire, qui amena avec lui d'Égypte les hommes et le matériel nécessaires. Saladin profita aussi de son séjour à Acre pour recevoir des ambassades d'Iran, d'Azerbaïdjan, d'Anatolie et de Haute-Mésopotamie. La nouvelle des victoires qu'il venait de remporter s'était largement répandue dans le monde musulman et ces ambassades témoignaient de la volonté des souverains des États voisins de resserrer les liens avec lui et peut-être aussi de le sonder sur ses intentions. Le maître artukide d'Âmid et de Hisn Kayfâ demanda même la fille d'al-ʿÂdil en mariage, pour s'assurer sans doute qu'on ne lui enlèverait pas ses possessions. ʿImâd al-Dîn se chargea de rédiger le contrat de mariage [197]. Saladin finit de

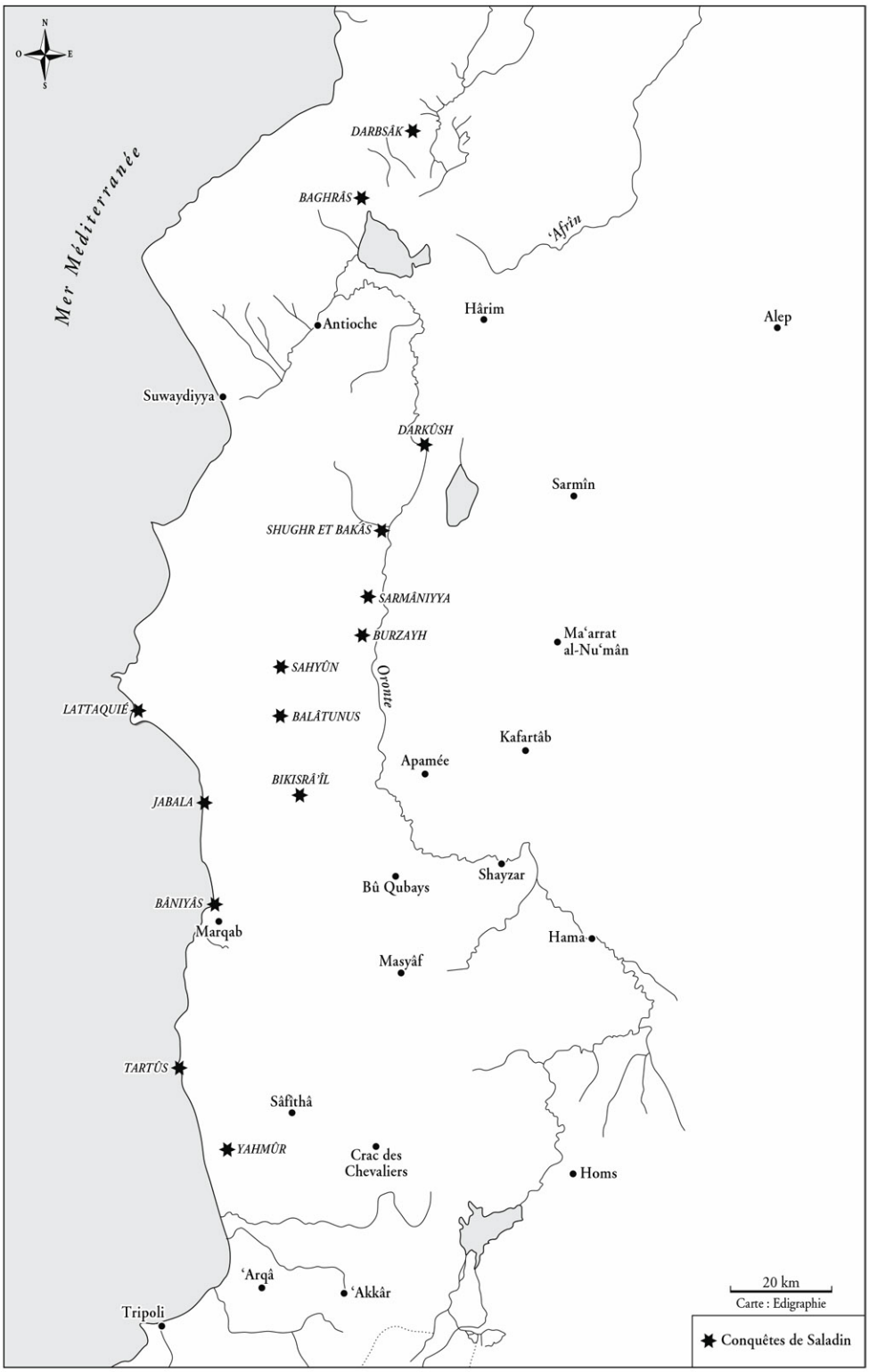
régler les affaires d'Acre et y nomma gouverneur l'émir ʿIzz al-Dîn Jûrdîk.

La campagne en Syrie du Nord

Saladin quitta Acre en mars 1188, et arriva à Damas où il ne resta que cinq jours. Son objectif était de poursuivre ses conquêtes en Syrie du Nord le plus rapidement possible pour ne pas laisser aux Francs le temps de reconstituer leurs forces[198]. Au milieu du mois de mai, il retrouva, au sud du lac de Homs, ʿImâd al-Dîn Zengi et son armée venus de Haute-Mésopotamie à sa rencontre. Les trois historiens, Ibn Shaddâd qui venait d'entrer au service de Saladin, Ibn al-Athîr arrivé en compagnie de Zengi, et ʿImâd al-Dîn étaient aussi de la partie. Le neveu de Saladin, Taqî al-Dîn, et son fils al-Zâhir furent chargés de surveiller la frontière d'Antioche tandis que son frère al-ʿÂdil se trouvait toujours en Égypte et son autre fils al-Afdal à Acre. Plusieurs émirs étaient aussi restés en arrière pour surveiller les forteresses du royaume de Jérusalem encore aux mains des Francs (Kawkab, Safad, Kérak et Shawbak).

L'armée musulmane prit la direction de la trouée de Homs en contournant la puissante forteresse du Crac des Chevaliers, qui était aux mains des Hospitaliers et apparaissait pour l'instant imprenable. Saladin lança plusieurs raids contre le territoire de Sâfîthâ (Chastel Blanc) et de plusieurs autres forteresses de la région[199]. À partir de là, deux possibilités s'offraient à lui : concentrer ses efforts sur le littoral et les capitales (Tripoli et Antioche) pour empêcher les Francs de recevoir des renforts – mais cette entreprise s'annonçait longue et incertaine – ou s'attaquer aux points faibles pour étendre rapidement ses conquêtes et

donner satisfaction à ses émirs, sur lesquels reposait toute la force de son armée. L'appel que lui adressa le cadi de Jabala – un petit port occupé par les Francs au sud de Lattaquié –, le mettant en garde contre la puissance de Tripoli et se disant prêt à lui remettre Jabala, ainsi qu'une rencontre avec les chefs musulmans du Jabal Bahrâ' venus l'assurer de leur soutien, achevèrent de le convaincre qu'il fallait éviter une attaque frontale contre Tripoli et Antioche et tenter plutôt de s'emparer des places moins bien défendues telles que le port de Tartûs près duquel il se trouvait.



La campagne de Saladin en Syrie du Nord (1188)

Tartûs fut prise d'assaut au début du mois de juillet et seule une tour défendue par le Maître des Templiers, Gérard de Ridefort, récemment libéré, continua de résister. Mais son église, consacrée à la Vierge, fut détruite[200], ses fortifications rasées pour empêcher les Francs de s'y retrancher et la ville incendiée. Saladin poursuivit sa route vers le nord. Il longea la puissante forteresse de Marqab, défendue par les Hospitaliers, par un étroit passage littoral, sous les flèches des Siciliens arrivés en renfort sur plusieurs dizaines de vaisseaux[201]. Cette flotte commandée par l'amiral Margarit avait été envoyée par le roi de Sicile, Guillaume II, pour renforcer Tyr. Après y avoir débarqué, un détachement s'était rendu à Tripoli et de là avait suivi les troupes de Saladin en direction du nord. Pour permettre à ses troupes d'avancer, Saladin fit ériger des palissades derrière lesquelles ses archers et arbalétriers arrosèrent de flèches leurs ennemis. Les petites localités de la côte, qui ne pouvaient être défendues par les Francs, furent évacuées par leurs habitants, qui cherchèrent refuge dans les villes fortifiées des alentours[202]. Arrivé au sud de Jabala, Saladin fut rejoint par son fils al-Zâhir d'Alep.

Jabala fut prise avec l'aide de la population musulmane et de son cadi, le vendredi 15 juillet 1188. La forteresse de Bikisrâ'îl située à quelques kilomètres à l'est, dont les montagnards avaient déjà plus ou moins repris le contrôle, se rendit aussi. Lattaquié tomba le 21 juillet et le double château fort qui la protégeait du côté nord-est se rendit au soir du vendredi 22 juillet. Le cadi de Jabala servit d'intermédiaire entre la garnison et le sultan. Les vies des Francs furent préservées mais tous leurs biens furent pillés. Lattaquié était une grande et riche cité aux belles demeures, aux rues bordées de portiques, aux marchés animés, entourée de vergers, et ʿImâd al-Dîn ne put s'empêcher de déplorer sa ruine :

> J'ai vu avec tristesse sa prospérité disparaître et tout ce qui l'ornait s'évanouir, mais ma joie grandit de la voir revenir soutenir l'Islam et le faire briller d'un nouvel éclat. Si elle avait pu conserver sa beauté et sa situation après que la vérité se fût substituée à l'erreur, combien elle aurait été désirable et admirable et quelle supériorité son retour à la vie (sa conversion) lui aurait donné [203] !

Les chrétiens orientaux et même quelques Francs furent autorisés à rester sur place avec le statut de *dhimmî*s. Saladin reçut alors Margarit, l'amiral de la flotte sicilienne postée en face du port de Lattaquié. Celui-ci tenta d'obtenir que la ville fût laissée aux Francs en échange de leur soumission. Il joua de la menace d'une nouvelle croisade en cas de refus, mais en vain.

Dans les jours qui suivirent, la plupart des forteresses situées dans l'arrière-pays de Lattaquié, qui assuraient la protection des villes côtières et contrôlaient plus ou moins directement les routes reliant la Syrie centrale et septentrionale au littoral, tombèrent les unes après les autres [204]. Le 23 août, Saladin prenait lui-même les commandes de l'assaut donné à Burzayh, château haut perché et réputé inexpugnable, au nord-ouest d'Apamée. La châtelaine de cette forteresse n'était autre que la belle-sœur de Bohémond d'Antioche dont l'épouse, Sibylle, renseignait occasionnellement Saladin [205]. Ce dernier s'était donc engagé auprès de Sibylle à ne faire aucun mal à sa sœur. Son armée l'ayant pris de vitesse et s'étant emparé d'elle et de sa famille, il dut, pour honorer sa promesse, la racheter à ses ravisseurs avant de la faire raccompagner saine et sauve à Antioche. En remontant vers le nord, plutôt que de s'attaquer directement à Antioche, Saladin choisit de s'emparer des deux places fortes qui protégeaient les alentours de la ville : Darbsâk et Baghrâs tombèrent respectivement les 16 et 26 septembre 1188. Ces forteresses avaient une position stratégique de première importance, car elles contrôlaient toutes les voies qui reliaient Alep à la Cilicie, et les

Templiers qui les détenaient en avaient fait leur point de départ pour les raids qu'ils lançaient contre le territoire d'Alep [206].

En trois mois, Saladin venait ainsi de réaliser un nombre impressionnant de conquêtes. Sa stratégie, qui consistait à miser sur l'appui des populations musulmanes, la rapidité des attaques et la prise de contrôle de l'arrière-pays pour assurer les liaisons entre l'intérieur de la Syrie et la côte, s'était révélée payante. Mais tant que Tripoli et Antioche n'étaient pas tombées, une contre-offensive avec l'aide de renforts venus d'Occident restait toujours possible. Pour expulser définitivement les Francs de Syrie du Nord, il aurait sans doute été plus efficace de prendre le contrôle de ces deux capitales avant de s'emparer des forteresses de l'intérieur. Saladin ne l'ignorait pas, mais il savait aussi que cette opération était beaucoup plus difficile et risquait d'épuiser ses forces sans véritable résultat, comme l'expérience de Tyr venait de le montrer. Or il lui fallait gagner rapidement des territoires pour satisfaire ses parents et ses émirs. Le plus étonnant, dans cette affaire, est sans doute le manque de réaction du comté de Tripoli et de la principauté d'Antioche. En fait, plusieurs forteresses tombèrent non parce que les musulmans les prirent d'assaut, mais parce que leurs occupants, désespérant de voir des renforts arriver d'Antioche, finissaient par les livrer contre la promesse d'avoir la vie sauve. Lors du siège de Shughr, ʿImâd al-Dîn note lui-même que le découragement commençait à gagner les musulmans lorsque les assiégés acceptèrent soudainement de se rendre. De même, la faible résistance des Templiers, par ailleurs connus pour leur bravoure et leurs qualités guerrières, ne manqua pas de surprendre :

> La soumission de ces gens intraitables nous étonna : ils nous livrèrent [leurs châteaux] alors qu'ils étaient jaloux même du soleil qui y pénétrait [207].

Sans doute les Francs d'Antioche et de Tripoli craignaient-ils, en prenant l'offensive, d'épuiser leurs forces déjà fortement entamées par les batailles perdues, le manque d'approvisionnement et la cherté des vivres. Bohémond III espérait surtout que ses nombreuses tentatives pour obtenir des renforts d'Occident finiraient par porter leurs fruits. Il savait par ailleurs que son principal atout face à Saladin était la maîtrise de la mer et que pour cette raison, Saladin aurait autant, sinon plus de difficultés, à s'emparer de Tripoli et d'Antioche qu'il en avait eues avec Tyr.

C'est peut-être parce qu'il avait conscience de ces difficultés que Saladin renonça à prendre la route d'Antioche, pourtant ouverte devant lui, et préféra conclure avec Bohémond III une trêve de huit mois à compter du 1er octobre 1188. Tous les prisonniers musulmans devaient être libérés et il semble que Bohémond ait aussi promis de livrer Antioche aux musulmans si aucun secours ne lui parvenait avant l'expiration de la trêve[208]. Les proches de Saladin justifièrent celle-ci en insistant sur l'épuisement de l'armée, la hâte des troupes orientales à rentrer chez elles, tout en minimisant les concessions faites aux Francs :

> Le sultan avait bien choisi, car la trêve devait expirer avant la maturité des céréales et le moment de leur récolte ; les Francs ne pourraient ni les recueillir, ni les transporter, ni en disposer. Le sultan n'avait pas grand désir de conclure cette paix, à cause de notre bonheur complet dans la guerre et de l'abondance de nos gains ; mais les troupes étrangères, s'ennuyant de rester là, montrèrent leur lassitude, réclamèrent paix et tranquillité. Et l'on disait : « Durant cette trêve, la puissance d'Antioche ne s'accroîtra pas, elle ne recouvrera pas sa vigueur ; elle ne pourra pas compter sur l'aide d'un certain nombre, tandis que nous tiendrons notre promesse en revenant contre elle à l'expiration de la trêve. Quant à ses fortifications, nous en avons saisi le miel et tué les abeilles »[209].

Il ne restait plus qu'à distribuer les forteresses conquises. Saladin voulut d'abord remercier les émirs alépins qui s'étaient ralliés à lui en 1183[210]. Il récompensa aussi ses émirs les plus fidèles, en particulier Mangüverish Ibn Khumartegin, fils de l'émir

turc qui avait donné sa vie pour le défendre contre les Assassins, en 1174, et ʿIzz al-Dîn Ibn al-Muqaddam dont le père, tué à La Mecque peu de temps auparavant, lui avait livré Damas en 1174. De même Ghars al-Dîn Qilij, un ancien émir de Shîrkûh qui avait joué un rôle majeur l'année précédente dans la prise de Césarée, et Taqî al-Dîn, le neveu de Saladin, furent généreusement remerciés[211]. Cette campagne victorieuse en Syrie du Nord avait donc non seulement affaibli les Francs mais permis aussi à Saladin de resserrer les liens qui l'unissaient à un certain nombre de ses émirs.

Le 5 octobre 1188, le sultan arriva à Alep, où il fut royalement accueilli par son fils al-Zâhir. Sans s'attarder, pourtant, il reprit trois jours plus tard la route de Damas. L'automne était déjà là, le jeûne du mois de ramadan allait commencer dans une dizaine de jours, les troupes aspiraient à quelque repos, mais Saladin ne semblait vouloir observer aucune trêve, ni religieuse ni hivernale. Son principal objectif restait la prise des forteresses qui lui résistaient encore dans le royaume de Jérusalem[212]. Cela faisait plus d'un an que Kérak était assiégée par les troupes musulmanes. À bout de forces et sans espoir de secours, la garnison finit par se rendre à al-ʿÂdil au mois de novembre 1188. Saladin, de son côté, établit son camp devant Safad, au nord-ouest du lac de Tibériade, que les Templiers lui remirent assez rapidement dans les premiers jours de décembre. Il n'eut pas grande difficulté à défaire une troupe de deux cents Francs venus de Tyr pour secourir Kawkab (Belvoir) que détenaient les Hospitaliers, à quatre kilomètres au sud-ouest du lac de Tibériade. Saladin se rendit en personne au pied de cette puissante forteresse assiégée par les musulmans depuis plus de neuf mois. Malgré la résistance de la garnison et des conditions météorologiques déplorables, sous la pluie, dans le froid

et dans la boue, les sapeurs musulmans minèrent la muraille. Les Hospitaliers finirent par se rendre au début du mois de janvier 1189. Saladin offrit la forteresse à plusieurs émirs qui n'en voulurent pas. Il la remit finalement à celui qui en avait conduit le siège et qui avait déjà en sa possession Tibériade. Celui-ci l'accepta à contrecœur, sans qu'on ne connaisse vraiment les raisons de ce manque d'enthousiasme des émirs à posséder Kawkab [213].

Cette conquête marqua la fin de la campagne de Saladin. Les troupes rentrèrent se reposer et Saladin accompagné d'al-ʿÂdil prit la direction de Jérusalem à la fin du mois de janvier 1189, « faisant ce pèlerinage pour obtenir grâces et bénédictions [214] ». Ne pouvant se rendre à La Mecque, en ce mois de pèlerinage musulman [215], de peur de laisser le champ libre aux Francs, Saladin en visitant Jérusalem associait symboliquement les deux villes et se posait une fois de plus en défenseur de la religion musulmane. Pour bien marquer ce lien symbolique, il arriva dans la ville sainte le jour même où débutait le pèlerinage à La Mecque. Il se livra dans la Coupole du Rocher aux mêmes rituels de prière, de distribution d'aumônes aux pauvres et d'immolation d'une victime le dixième jour du mois, jour de la Fête du Sacrifice (ʿÎd al-Adhâ) [216]. Dès le lendemain de la Fête, il alla inspecter toutes ses conquêtes récentes entre Ascalon – où il prit congé d'al-ʿÂdil qui rentra en Égypte – et Acre. Avant de quitter Acre, en mars 1189, il y nomma Qarâqûsh al-Asadî gouverneur.

L'empire de Saladin en 1190

Le bilan des campagnes de 1187 et 1188 était incontestablement positif pour Saladin. Du royaume de Jérusalem, il ne subsistait plus que Tyr ; la forteresse de Shawbak finit par tomber à son tour au printemps 1189 et Beaufort en avril 1190. De la principauté d'Antioche, il restait Antioche et, un peu plus au sud, la forteresse de Qusayr. Seul le comté de Tripoli s'en sortait relativement bien car, même si Jubayl était tombée, la capitale et les principales forteresses avaient résisté[217]. Saladin savait, toutefois, que sa tâche n'était pas terminée et que le plus difficile serait de garder ses conquêtes récentes. Ses inquiétudes sont perceptibles dans une lettre qu'il envoya à son frère Tughtegin, au Yémen, dans laquelle il fait part de son dessein de conquérir Antioche et Tripoli mais ne cache pas que des nouvelles alarmantes, évoquant des préparatifs militaires occidentaux contre l'Égypte et la Syrie, lui sont parvenues d'Alexandrie. Saladin demandait donc à Tughtegin de venir le rejoindre au plus vite avec des renforts en hommes et en argent.

15
La troisième croisade

Dès le début des années 1160, un nombre croissant d'appels à l'aide étaient parvenus en Occident où la situation politique n'était guère favorable à une nouvelle croisade. L'empereur Frédéric I[er] Barberousse (1152-1190), le plus puissant souverain d'Occident, était engagé dans une longue lutte contre la papauté et les villes lombardes. À l'intérieur même de l'Allemagne, il devait aussi faire face à l'opposition des Guelfes. Ce n'est qu'après 1184 qu'il put enfin songer à la croisade. De leur côté, les rois d'Angleterre et de France, bien que très liés – Henri II (1154-1189) détenait comme vassal de Philippe Auguste (1180-1223) tout l'ouest de la France –, entretenaient des relations tendues. Chacun observait l'autre, aucun des deux ne voulant partir seul à la croisade. Henri II envoya de l'argent en Terre sainte et, en 1166, instaura la première taxe occidentale sur les biens du clergé et des laïcs pour venir en aide aux États latins. Mais la croisade restait encore à l'état de projet. En 1184-1185, une ambassade de Jérusalem menée par le patriarche Héraclius vint demander de l'aide. Frédéric Barberousse promit une croisade pour 1186 mais, en novembre 1185, l'élection du pape Urbain III réactiva l'opposition de la

papauté et de l'empire et remit tout en cause. L'ambassade se rendit aussi en France et en Angleterre, sans grand résultat, sinon qu'une nouvelle taxe pour la croisade fut instaurée.

La déroute de Hattîn allait tout changer. Le pape Urbain III, malade, mourut en apprenant la nouvelle. Un appel à la croisade fut lancé dès la fin du mois d'octobre 1187 par le nouveau pape Grégoire VIII qui mourut quelques semaines plus tard, mais son appel fut relayé par son successeur Clément III. Le premier à répondre fut Guillaume II de Sicile qui envoya au secours de Tripoli, comme on l'a vu, une flotte d'une cinquantaine de galères. Richard Cœur de Lion prit la croix, en novembre 1187, alors qu'il n'était encore que comte du Poitou. Le 21 janvier 1188, un accord fut trouvé entre Henri II et Philippe Auguste, à Gisors en Normandie, mais leurs querelles ne s'éteignirent, en réalité, qu'à la mort d'Henri II, le 6 juillet 1189.

Pour financer la croisade, une taxe de 10 %, la dîme appelée « saladine », fut instaurée en France et en Angleterre sur tous les revenus et biens meubles. Ceux qui prenaient la croix en étaient dispensés et pouvaient garder la dîme payée par leurs vassaux et leurs tenanciers, une mesure qui mécontenta le clergé à qui cette dîme était en principe destinée. En Angleterre, les communautés juives furent contraintes de verser 25 % de leurs revenus, mais cela ne suffit pas à les mettre à l'abri des exactions et des massacres, les populations les rendant une fois de plus responsables de tous les maux. En Allemagne il n'y eut pas de taxe spécifique, mais chaque croisé devait prendre assez d'argent pour subsister pendant deux ans, et ainsi un grand nombre d'indésirables furent écartés [218].

Les efforts diplomatiques de Saladin

Face à cette nouvelle menace, Saladin déploya des efforts diplomatiques en direction de tous les adversaires potentiels des Francs, à commencer par les Byzantins. Au début des années 1170, les Francs avaient encore pu espérer trouver de l'aide auprès des Byzantins pour tenter de débarquer en Égypte. En 1171, Amaury avait été très bien reçu à Constantinople par l'empereur Manuel Ier Comnène (1143-1180) qui avait même fait réparer l'église du Saint-Sépulcre à Jérusalem et, en 1173, une communauté de prêtres orthodoxes avait été autorisée à s'y réinstaller. Toutefois, la politique des Byzantins en Méditerranée restait pour le moins ambiguë, leur principal souci étant de s'opposer aux visées hégémonistes des Normands de Sicile. Aussi, lorsque ces derniers organisèrent une expédition contre l'Égypte en 1174, c'est l'empereur Manuel en personne qui en avertit Saladin. En 1176, la déroute de ses troupes devant les Seljoukides d'Anatolie, à Myriokephalon, acheva de ruiner les espoirs des Francs de trouver auprès des Byzantins des protecteurs en Syrie-Palestine et des alliés dans la conquête de l'Égypte. Les Byzantins, très affaiblis et menacés par les Normands de Sicile, se tournèrent alors vers Saladin.

En 1181, Saladin reçut un ambassadeur de Marie d'Antioche, veuve de l'empereur Manuel et régente au nom de son fils Alexis II. Un accord fut trouvé entre les deux partis et dès l'automne 1181, cent quatre-vingts prisonniers musulmans furent libérés [219]. L'année suivante, le soulèvement de la population byzantine et le massacre de la communauté latine de Constantinople n'arrangèrent pas les relations entre chrétiens d'Orient et d'Occident et poussèrent sans doute le nouvel empereur, Andronic Ier Comnène (1183-1185), à se tourner vers les musulmans. Les Byzantins cherchaient, à cette époque, à récupérer Chypre, passée aux mains d'un duc rebelle,

Isaac Comnène, tandis que leur inquiétude grandissait face aux Normands qui s'étaient rapprochés de l'empire germanique par le mariage de l'héritière Constance avec le fils de Frédéric Barberousse, le futur Henri VI. En 1185, des pourparlers eurent lieu entre Andronic et Saladin, puis entre son successeur, Isaac II Ange (1185-1195) et Saladin. Le caractère irréaliste des propositions qu'aurait faites l'empereur à Saladin ont amené certains à douter de l'existence même de ces négociations : Antioche et sa région, Jérusalem et tout le littoral (sauf Ascalon) devaient revenir aux Byzantins tandis que les terres seljoukides d'Anatolie auraient été partagées entre l'empereur et Saladin. Cependant, la plupart des historiens admettent aujourd'hui qu'un rapprochement entre les empereurs byzantins et Saladin a bien eu lieu à cette période [220].

Isaac II poursuivit d'autant plus volontiers les négociations avec Saladin qu'il avait séjourné quelque temps auparavant auprès de lui. L'arrestation à Acre de son frère Alexis par Raymond de Tripoli et Bohémond III d'Antioche ne fit que le rapprocher davantage de Saladin à qui, nous l'avons vu, il demanda d'intercéder pour faire libérer son frère. Le sultan dut l'informer de sa rupture avec Raymond mais lui offrit son alliance en cas d'attaque contre les Francs. On était alors à la veille de Hattîn, en 1187. Lorsque, quelques mois plus tard, Saladin reconquit la Palestine, une flotte grecque apparut dans les eaux de Chypre pour réduire Isaac Comnène, le duc rebelle, et peut-être même prêter main-forte aux musulmans. Le projet échoua, ce qui n'empêcha pas Saladin d'offrir au Basileus, à l'issue de ses premières victoires et de la prise d'Acre, la libération de son frère et de très riches présents parmi lesquels un éléphant, plus de mille chevaux, des selles, des arcs et des flèches, une centaine de prisonniers byzantins, et quantité d'épices. Isaac Ange répondit par une ambassade plus

fastueuse encore qui arriva à Acre, au début de l'année 1188, par laquelle il remerciait Saladin de la libération de son frère, le félicitait pour la conquête de Jérusalem et l'informait des préparatifs en Occident d'une nouvelle croisade. Saladin renvoya au Basileus son propre ambassadeur chargé de cadeaux pour tenter de négocier une alliance contre les Francs [221].

L'échange d'ambassades entre le sultan, ou son frère al-ʿÂdil, et Isaac Ange se poursuivit jusqu'en 1190. Aux intérêts politiques se mêlaient aussi des préoccupations religieuses. L'empereur cherchait à confirmer l'autorité de l'Église grecque sur le Saint-Sépulcre, à obtenir le retour d'un patriarche grec à Jérusalem et réclamait la restitution de la Vraie Croix, tandis que Saladin souhaitait la réouverture de la mosquée de Constantinople. Sur ce dernier point, les musulmans obtinrent satisfaction vers 1189 : Saladin envoya par bateau un *minbar* destiné à être placé dans la mosquée restaurée et un prédicateur chargé d'y prononcer la *khutba* à l'intention d'une communauté musulmane essentiellement composée de marchands [222]. En août-septembre 1189, une nouvelle ambassade byzantine vint informer Saladin de la progression de la croisade allemande. Dans sa lettre, le Basileus s'excusait d'avoir dû la laisser passer en Anatolie, mais se montrait rassurant : les croisés avaient échappé aux troupes byzantines, mais dans un tel état de faiblesse qu'ils ne représentaient plus de menace pour Saladin avec qui il se disait prêt à reprendre les négociations. Ibn Shaddâd dit que ce dernier réserva un très bon accueil à l'ambassade, mais il ne dit mot de sa réponse [223]. Une chose est sûre cependant : la résistance plus ou moins passive opposée par les Byzantins aux croisés fut réelle et sévèrement condamnée par les Occidentaux dont le ressentiment à l'égard de leur

coreligionnaires d'Orient ne fit que croître. Certaines sources latines en témoignent :

> Alors que les Latins sont aussi compétents dans le domaine du savoir que dans celui des armes, les Grecs savent qu'ils sont complètement ignorants et non guerriers. [...] Peuple perfide, mauvais et dans son ensemble génération dégénérée ! Leur déclin est d'autant plus extraordinaire qu'ils furent si illustres. C'est comme si l'or s'était changé en scories, le grain en paille, la pureté en fiente, et la gloire en confusion. [...] Bien que ces gens n'aient pas réussi à empêcher le passage de notre armée dans les régions sus mentionnées, ils firent tout pour cela. Tous les habitants de ces lieux gagnèrent les montagnes emportant ce qu'ils pouvaient emporter. Ceux qui arrivèrent ne trouvèrent que des maisons vides dépouillées de tout [224].

Toutefois, même si le Basileus assurait régulièrement Saladin de sa volonté de s'opposer à la croisade et lui envoyait les informations dont il disposait, en dehors des quelques services rendus de part et d'autre, leur alliance resta très théorique. Aucun accord précis de défense commune ne fut signé, le Basileus n'étant pas assez puissant pour s'opposer ouvertement à l'empereur germanique et sans doute assez réaliste pour savoir que Saladin ne pourrait pas faire grand-chose pour l'aider. Saladin, de son côté, était prêt à faire feu de tout bois et à négocier avec quiconque était susceptible de freiner l'arrivée des croisés. C'est la raison pour laquelle, malgré ses négociations en cours avec le Basileus, il n'hésita pas à s'entendre aussi avec le rebelle de Chypre, Isaac Comnène. Un peu plus tard, celui-ci opposa effectivement une certaine résistance au passage des croisés en capturant un de leur navires, mais cette action se retourna contre lui avec la prise de l'île par Richard Cœur de Lion en mai 1191. Quelque temps après, quand Isaac Comnène, surnommé Malik *al-ʿatîq* (le roi affranchi) par les musulmans, voulut se rebeller contre le roi d'Angleterre, il envoya dire à Saladin qu'il était prêt à s'entendre avec lui. Al-Fâdil encouragea Saladin à accepter cette alliance qui, d'après lui, aurait semé la zizanie dans le camp des chrétiens et aurait été plus

efficace que les négociations en cours avec un empereur dont toutes les entreprises restaient vouées à l'échec [225]. Il ne semble pas avoir été entendu.

Si les relations des Francs avec les Byzantins furent chaotiques, celles que Saladin entretint avec les Seljoukides d'Anatolie connurent elles aussi des hauts et des bas. Fort de sa victoire à Myriokephalon sur les Byzantins, en 1176, Qilij Arslân avait tenté, au début de l'été 1179, de récupérer la place forte de Raʿbân,dans la haute vallée de l'Euphrate, que Nûr al-Dîn lui avait prise en 1173. Saladin, alors occupé à combattre les Francs, lui avait envoyé son neveu Taqî al-Dîn et la victoire que ce dernier avait emportée dissuada Qilij Arslân de remettre le pied dans cette région. Après la prise de Jérusalem, il ne put faire autrement que d'envoyer une ambassade à Saladin pour le féliciter. Il semble même que des projets matrimoniaux furent envisagés entre la fille unique de Saladin et l'un des fils du souverain seljoukide, qui se heurta à l'opposition de ses autres fils. En réalité, le soutien de Qilij Arslân à Saladin resta toujours très mitigé [226]. Il ne lui fournit aucune aide militaire lors de la troisième croisade et, pis encore, il accepta de signer un accord avec Frédéric Barberousse l'autorisant à traverser ses territoires. Le jugement de l'entourage de Saladin fut aussi sévère à son égard que celui des Francs à l'égard de l'empereur byzantin :

> Qilij Arslân manifestait ouvertement sa crainte de l'empereur, mais au fond de lui-même il cachait une entente avec lui. Une fois que l'empereur fût entré dans ses États, Qilij Arslân produisit au grand jour les desseins pervers qu'il avait jusqu'alors dissimulés et conclut un accord avec lui. Il lui donna des otages comme garantie des guides qu'il enverrait avec lui pour le mener jusqu'au pays du fils de Léon [souverain de Petite Arménie] [227].

Saladin, toutefois, ne pouvait se désintéresser de la situation politique en Anatolie. « Si ces terres tombent aux mains des infidèles, alors il n'y aura plus d'Islam » écrivait-il au calife au début de l'année 1191. D'où son inquiétude grandissante face aux querelles de Qilij Arslân et de ses fils[228]. Du côté seljoukide, une alliance avec Saladin n'était intéressante que dans le cadre de la lutte féroce pour le pouvoir que se livraient les membres de la famille régnante. C'est ainsi que Saladin reçut, fin septembre 1191, l'un des dix fils de Qilij Arslân, venu lui demander de l'aide contre son père et ses frères[229]. Saladin le traita avec honneur et lui accorda la main de l'une de ses nièces, dotée de la coquette somme de cent mille dinars. Cette alliance protégea sans doute le fils de Qilij Arslân contre sa propre famille, mais elle revêtit surtout une grande importance symbolique, car pour la première fois un prince de sang de la prestigieuse dynastie des Seljoukides se mettait au service d'un Ayyoubide[230]. En juillet 1192, Saladin reçut à Jérusalem une nouvelle ambassade seljoukide envoyée par un autre fils de Qilij Arslân, qui lui demandait d'envoyer des troupes occuper ses terres, lui-même se sentant incapable de les défendre. Saladin, que d'autres préoccupations retenaient en Palestine, ne donna toutefois aucune suite à sa demande[231].

Une grande méfiance opposait donc Saladin à ses alliés potentiels byzantins et seljoukides. Les uns comme les autres ne voyaient en lui qu'un appui éventuel contre leurs rivaux, tandis que lui-même essayait de les entraîner dans son combat contre les Francs. Une véritable alliance, dans ces conditions, n'avait que peu de chances d'aboutir et les échanges d'ambassades avaient surtout pour objectif de maintenir le contact, d'assurer ses interlocuteurs de ses bonnes intentions et d'éviter ainsi que ne s'ouvre un nouveau front militaire. De ce qui précède, il ressort aussi qu'en

Orient, tout au moins, les combats qui se préparaient n'avaient rien d'une guerre religieuse comme les discours voulaient le faire croire. Ce n'était pas l'islam et le christianisme qui s'affrontaient, mais des souverains confrontés à des difficultés intérieures et extérieures qui tentaient de se trouver des alliés – quelle que fût leur religion – contre ceux qui les menaçaient. C'est ainsi que les chrétiens byzantins recherchaient l'alliance de Saladin contre d'autres chrétiens siciliens ou allemands, que Saladin était prêt à soutenir les Byzantins ou le rebelle chrétien de Chypre s'ils l'appuyaient dans son combat contre les Francs, et que les Seljoukides n'hésitaient pas à offrir leurs services aux Allemands pour combattre celui-là même qu'ils venaient de féliciter pour avoir pris Jérusalem aux Francs.

Les négociations que menèrent, à la même époque, Saladin et Frédéric Barberousse furent d'une autre nature[232]. Les deux souverains n'avaient pas attendu la bataille de Hattîn pour nouer des relations. Dès les premières années du règne de Saladin, des ambassades furent échangées sans qu'il soit toujours possible d'en connaître le contenu et de les dater avec certitude. Les sources latines font état d'une ambassade de Frédéric à Saladin en 1175 en la personne de Burchard de Strasbourg qui nous a laissé un récit de son voyage[233]. Celui-ci prit le bateau à Gênes, longea la Corse et la Sardaigne, avant de se diriger vers la Sicile puis vers la Cyrénaïque. De là, il gagna Alexandrie où il débarqua après quarante-sept jours de navigation. Il se rendit au Caire, mais Saladin étant alors à Damas, il prit la direction de cette ville où il arriva une vingtaine de jours plus tard. Son récit ne dit malheureusement rien des raisons de sa mission ni des résultats obtenus. A-t-il rencontré Saladin ? Son silence est-il dû au secret ou

à l'échec de sa mission ? Nous n'en savons rien. Après avoir visité Damas et ses environs, Burchard prit le chemin de la Palestine, visita les lieux saints et poursuivit son voyage vers l'Égypte d'où il s'embarqua pour l'Occident.

Est-ce en réponse à cette ambassade ou à une autre plus ancienne que Saladin dépêcha lui-même un ambassadeur à Frédéric pour l'assurer qu'il avait bien reçu son message d'amitié [234] ? Conduit par les Génois à la cour de l'empereur, l'ambassadeur lui remit une lettre l'informant du rétablissement de l'orthodoxie sunnite dans les territoires musulmans – allusion à la chute du califat fatimide d'Égypte – et de l'échec, à Damiette, de l'expédition franco-byzantine [235]. Avec cette ambassade, Saladin cherchait manifestement à maintenir de bonnes relations avec l'empereur, peut-être à tester ses réactions, tout en l'incitant à ne rien entreprendre contre les musulmans dont les récentes victoires en Égypte témoignaient de la détermination et de la force [236].

Après la chute de Jérusalem, les relations entre les deux souverains ne pouvaient en rester là. En mars 1188, l'empereur envoya une nouvelle ambassade à Saladin, sous la conduite de Heinrich von Dietz, attestée dans les sources occidentales mais non arabes. Était-ce un ultimatum que Saladin rejeta ou même une déclaration de guerre comme l'affirme l'auteur de l'*Itinerarium* qui reproduit à la fois la lettre de l'empereur et la réponse de Saladin [237] ? Si, comme l'ont montré Hans E. Mayer et Hannes Möhring [238], la lettre de Frédéric à Saladin conservée dans la source latine est manifestement forgée, il est plus difficile de se prononcer sur celle de Saladin à Frédéric qui est assez conforme à ce genre de correspondance et ne fait que reprendre des arguments souvent avancés par ailleurs : les effectifs des musulmans dépasseront toujours ceux des chrétiens ; les bédouins et les souverains des

États voisins apporteront leur aide si nécessaire ; Saladin se dit même prêt à porter le combat sur les terres de l'empereur et rappelle que par deux fois, déjà, les forces coalisées de la chrétienté ont été défaites à Damiette et Alexandrie[239] ; la conquête de Tyr, Tripoli et Antioche est imminente. En échange d'une trêve, Saladin offrait de rendre la relique de la Vraie Croix, de libérer les prisonniers, d'autoriser les pèlerinages, de laisser un prêtre dans le Saint-Sépulcre et de restaurer les couvents chrétiens qui préexistaient à la conquête franque. La titulature conférée à Saladin en fin de lettre reproduit, avec quelques maladresses de traduction, les titres qui lui sont généralement attribués par les textes et l'épigraphie arabe[240]. Hannes Möhring, qui a longuement analysé les termes de cette lettre, considère qu'il s'agit d'une forgerie et doute de l'existence même de cette ambassade. Les arguments qu'il avance ne me semblent toutefois ni décisifs ni totalement convaincants et il reste, à mes yeux, aussi difficile de conclure à une forgerie que d'affirmer l'authenticité de cette lettre[241].

Pour Hans E. Mayer, la fausse lettre de Frédéric à Saladin dans l'*Itinerarium* n'exclut pas l'existence d'une ambassade. Que celle-ci ait eu lieu n'a, par ailleurs, rien de très surprenant, puisque dans le même temps, pour préparer son expédition, Frédéric en envoyait d'autres en Serbie, en Hongrie, à Constantinople et à Konya, capitale du sultan seljoukide d'Anatolie[242]. C'est un seigneur allemand nommé Gottfried von Wiesenbach qui fut envoyé au sultan Qilij Arslân. Celui-ci répondit en dépêchant à son tour un ambassadeur avec des cadeaux pour assurer Frédéric de son appui lors du passage des armées allemandes sur ses territoires. En raison de la forte tension qui opposait alors Frédéric aux Byzantins, l'ambassade fut retenue plusieurs semaines à Constantinople,

dépouillée de ses cadeaux et finalement libérée après l'accord conclu entre Frédéric et Isaac Ange. Mais elle n'atteignit l'empereur allemand que le 14 février 1190, alors qu'il était en route vers la Terre sainte depuis plus de neuf mois.

Le début du siège d'Acre

Ce n'était pas la première fois que Frédéric Barberousse, soixante-sept ans, se croisait. En compagnie de son oncle le roi Conrad III, il avait déjà participé à la deuxième croisade. Accompagné cette fois de son fils Frédéric de Souabe et de nombreux évêques et nobles allemands, il quitta Regensburg le 11 mai 1189 à la tête d'une très nombreuse armée et opta pour la route terrestre à travers l'Empire byzantin et le sultanat seljoukide. Après avoir traversé, non sans mal, les territoires byzantins, l'armée franchit le détroit du Bosphore et arriva en territoire seljoukide, le 25 avril 1190. Si Frédéric avait pris la précaution de négocier avec Qilij Arslân le passage de ses troupes, il n'avait pas prévu la réaction hostile du fils aîné de celui-ci, qui infligea à l'armée allemande de lourdes pertes avant d'être lui-même sévèrement battu le 18 mai 1190. Il avait encore moins prévu qu'il finirait ses jours, le 10 juin 1190, noyé dans un cours d'eau d'Asie Mineure, le Selef, non loin de Séleucie. Son fils prit la direction de la croisade après lui, mais la motivation des troupes n'était plus la même et nombreux furent ceux qui rentrèrent chez eux ou qui moururent en route, victimes des attaques musulmanes en Syrie du Nord et des épidémies à Antioche. Les survivants atteignirent la région d'Acre le 7 octobre où ils retrouvèrent ceux qui avaient préféré prendre la route maritime. Mais il ne restait plus grand-

chose de l'armée d'origine et les Allemands ne jouèrent qu'un rôle insignifiant dans la suite de la croisade. Leur action la plus durable fut de fonder à l'est d'Acre un hôpital allemand qui fut à l'origine de l'Ordre des chevaliers Teutoniques[243].

L'enjeu principal de la troisième croisade allait se situer autour de la ville d'Acre. Saladin se trouvait à Damas à la fin du mois de mars 1189. De là il se rendit d'abord à Marj ʿUyûn, au sud du Liban actuel, d'où il lança quelques reconnaissances en direction du château de Beaufort que contrôlait encore Renaud de Sidon. Celui-ci, qui parlait arabe couramment et s'intéressait à la culture musulmane, réussit à gagner un peu de temps en promettant de remettre sa forteresse s'il obtenait un délai de trois mois pour faire venir sa famille de Tyr. Quand Saladin se rendit compte, au début du mois d'août, que Renaud avait utilisé ce délai pour renforcer les fortifications de sa forteresse, il le fit prisonnier et l'envoya croupir dans une geôle à Damas. Plusieurs mois venaient néanmoins de s'écouler durant lesquels il n'avait pas attaqué Tripoli comme il l'avait prévu tandis que les Francs continuaient de se renforcer à Tyr. Guy de Lusignan, libéré l'été précédent contre la promesse de ne plus combattre les musulmans, s'était fait relever de son serment, et après avoir rassemblé quelques troupes à Tripoli était arrivé à Tyr où Conrad de Montferrat lui avait refusé l'accès à la ville. Après s'être assuré de l'aide d'une flotte pisane, il décida d'aller assiéger Acre où il arriva à la fin du moins d'août 1189. Ce fut le début d'un siège qui allait durer deux ans.

Le déroulement du siège d'Acre étant bien connu et souvent décrit, nous ne ferons ici qu'en résumer les grandes étapes[244]. Les Francs installèrent d'abord leur camp sur un tell, à l'est de la ville, d'où ils pouvaient contrôler la plaine d'Acre. Saladin quitta Beaufort pour regagner Acre par l'intérieur des terres, un peu tard

aux yeux de certains, qui auraient préféré qu'il attaquât les Francs alors qu'ils étaient en route. Les deux camps commencèrent par s'observer en attendant des renforts. Saladin fut rejoint par son neveu Taqî al-Dîn et l'émir Gökbörî ainsi que par les armées de Mossoul, Sinjâr, et Diyâr Bakr. Deux de ses fils, al-Afdal et Khadir, étaient à ses côtés. Il disposa ses troupes en trois endroits différents sur des collines, à quelques kilomètres à l'est de la ville, et tout au long du siège, il déplaça ses troupes, selon les nécessités stratégiques, vers une colline ou vers l'autre, avec des tentatives d'encerclement des Francs tantôt vers le nord, tantôt vers le sud d'Acre.

Les Francs, de leur côté, furent rapidement renforcés par les troupes de Conrad de Montferrat, venues de Tyr et, pendant toute la durée du siège, les bateaux francs ne cessèrent de débarquer des renforts dans une petite baie au nord d'Acre. Parfois les bateaux étaient démontés pour construire des barricades, des fortifications ou des machines. Des hommes de toutes origines arrivèrent ainsi : Frisons, Scandinaves, Flamands, Français, Anglais, Italiens, Allemands. Leur nombre et leur diversité témoignaient du grand traumatisme éprouvé en Occident après la perte de Jérusalem. En septembre, ils réussirent à encercler Acre tandis que les musulmans hésitaient sur la tactique à adopter : mener une attaque conjointe avec les assiégés, se retirer pour attirer les Francs à leur poursuite ou tenter de forcer le blocus. Certains espéraient l'arrivée de la flotte égyptienne, d'autres disaient que l'hiver approchait. Le 4 octobre un affrontement tourna d'abord au profit des Francs. ʿImâd al-Dîn qui observait la bataille avec quelques hommes de religion, depuis la colline du camp, reflua avec d'autres jusqu'au lac de Tibériade, ce qui ne l'empêcha pas de fustiger ensuite les fuyards musulmans :

> L'âme du lâche fut effrayée par sa vaine imagination et son souci ; il se mit à fuir sans autre résolution que ses prétentions. [...] Ce fut alors que les hommes de fermeté furent reconnus et que les vrais croyants tinrent ferme [245].

Certains s'enfuirent même jusqu'à Damas. Puis ce fut au tour des Francs d'être défaits par les musulmans. Gérard de Ridefort, entre autres, fut capturé et exécuté. Les très nombreux cadavres des Francs furent jetés dans la rivière au sud d'Acre : plus de quatre mille cent pour la seule aile gauche, écrit Ibn Shaddâd d'après le témoignage d'un homme qui, chaque fois qu'il jetait un corps dans la rivière, faisait un nœud à une ficelle [246].

En octobre 1189, Saladin tint conseil : lui-même était favorable à une offensive immédiate avant l'arrivée de renforts francs. Les musulmans ne pouvaient espérer recevoir de nouveaux secours, sinon ceux d'al-ʿÂdil, en route depuis l'Égypte. Mais d'autres pensaient que le moral de l'armée était au plus bas, après cinquante jours de combat, que la saison des pluies commençait, que la plaine d'Acre se transformait peu à peu en bourbier, que la santé de Saladin était fragile et que mieux valait se retirer en laissant une petite force sur place qui serait relayée régulièrement. De nouvelles troupes pourraient alors être recrutées et des renforts viendraient peut-être du calife. Pendant ce temps – et alors que la rumeur de l'arrivée prochaine de Frédéric Barberousse à la tête d'une armée de deux cent mille hommes se propageait –, les Francs se retranchaient dans leur camp en creusant des fossés et en édifiant des murs pour se protéger à la fois de la garnison d'Acre et du camp de Saladin, tout cela au grand dam de ʿImâd al-Dîn, qui aurait voulu que les musulmans prissent sans attendre l'offensive.

À la fin du mois d'octobre 1189, Saladin envoya son fidèle conseiller Ibn Shaddâd en Orient afin d'obtenir de nouveaux renforts des villes de Haute-Mésopotamie et surtout de Bagdad. En vain, nous l'avons vu [247]. Les armées d'Orient ayant été autorisées

à rentrer chez elles, Saladin ne pouvait donc plus compter que sur ses propres forces et celles d'al-ʿÂdil qui arrivèrent à Acre vers la fin du mois de novembre 1189. Bien que ce ne fût pas la saison de navigation, cinquante galères furent également envoyées d'Égypte sous le commandement de l'amiral Husâm al-Dîn Lu'lu', dont le prestige était grand depuis qu'il avait repoussé les Francs en mer Rouge. Il arriva à la fin du mois de décembre avec un certain nombre d'émirs qui renforcèrent la garnison d'Acre. Durant l'hiver, le conflit s'installa dans une succession d'offensives et de contre-offensives sans résultats déterminants. Le blocus maritime des Francs se relâcha un peu, ce qui permit à Saladin d'approvisionner Acre. Quand il reprit à la belle saison, les communications entre Saladin et la garnison se poursuivirent par pigeons voyageurs et par l'intermédiaire de quelques nageurs payés pour faire circuler les nouvelles et transporter dans leur ceinture l'argent destiné aux troupes, le plus souvent au péril de leur vie [248].

Dès les premiers mois de l'année 1190, Saladin lança de nouveaux appels au secours à son frère Tughtegin au Yémen, qui continuait de faire la sourde oreille, et à Qizil Arslân, maître de Hamadhân, en Iran. Mais celui-ci était en conflit avec son neveu, le jeune sultan Toghril, qui de son côté envoyait un messager à Saladin pour lui demander de l'aide contre son oncle [249]. Saladin ne pouvait donc espérer obtenir des renforts de ce côté. Craignant que l'Égypte ne fût elle aussi attaquée, il fit renforcer Alexandrie et Damiette et donna l'ordre de construire de nouveaux bateaux pour venir au secours d'Acre [250].

Au printemps, quelques bonnes nouvelles lui parvinrent enfin. Le 22 avril, il apprit la reddition du château de Beaufort contre la vie sauve de la garnison et la libération de Renaud de Sidon. Puis les renforts tant attendus commencèrent à arriver de Syrie et de

Haute-Mésopotamie[251]. Saladin récoltait là le fruit des efforts déployés dans la première partie de son règne pour imposer son autorité à l'est de l'Euphrate. Le 14 juin, une autre bonne nouvelle vint réconforter les musulmans : l'arrivée de la flotte égyptienne que le sultan avait ordonné de construire, chargée de ravitaillement. Même si un ou deux bateaux coulèrent dans la bataille contre les Francs, les autres réussirent à pénétrer dans le port avec leur cargaison.

Saladin ne put vraiment profiter de ce rassemblement de forces, car il dut rapidement envoyer des troupes en Syrie du Nord pour arrêter la croisade allemande. C'est Grégoire IV, le catholicos arménien, inquiet pour ses propres terres et désireux de ménager les musulmans parmi lesquels il vivait en bonne entente, qui lui annonça, au début de l'été, l'arrivée des troupes allemandes[252]. Dans sa lettre, le catholicos reconnaissait la souveraineté de Saladin et lui conférait le titre d'unificateur de l'Islam et défenseur de la justice. Il décrivait les armées dévastatrices de Frédéric Barberousse qui avaient forcé le roi de Hongrie à se soumettre, avaient pillé les terres de l'empereur byzantin, lui avaient pris des otages, parmi lesquels son fils et son frère, avaient vaincu le Seljoukide Qutb al-Dîn et obtenu une trêve de son père Qilij Arslân. Le catholicos concluait en annonçant la mort de l'empereur (survenue le 10 juin 1190) et la succession de son fils. Saladin considéra cette missive avec méfiance se demandant quel crédit lui accorder. Pour le savoir, il dépêcha des espions en Anatolie, preuve du peu de confiance qu'il avait dans les renseignements que lui envoyait Qilij Arslân. Tout cela témoigne, une fois de plus, de la complexité des relations politiques dans la région, faites d'un mélange de méfiance et de pragmatisme, qu'on ne peut réduire aux seuls clivages religieux.

En attendant de nouvelles informations, Saladin demanda aux émirs les plus concernés d'aller défendre leurs territoires de Syrie du Nord. Al-Zâhir d'Alep ainsi que les émirs de Manbij, Shayzar et Baalbek rentrèrent chez eux accompagnés de leurs troupes [253]. Son neveu Taqî al-Dîn les suivit en juillet, et son fils al-Afdal, malade, se retira de même que le gouverneur militaire de Damas. Autant de forces en moins pour Saladin. Celui-ci fut néanmoins heureux d'apprendre, en juillet, par une nouvelle lettre du catholicos, l'état de faiblesse des Allemands qui avaient perdu leurs chevaux et leurs armes, une situation dont les princes de Petite-Arménie et d'Antioche tentaient de profiter en s'emparant des biens qui leur restaient [254]. Mais avec le retour de la belle saison, de nouveaux renforts parvenaient aux Francs devant Acre. Le comte et futur seigneur de Jérusalem, Henri de Champagne, débarqua à la fin du mois de juillet et prit le commandement de l'armée, aux dépens de Guy de Lusignan dont l'influence et l'autorité étaient en plein déclin [255].

Durant l'été 1190, ne disposant pas d'assez de forces pour défendre toutes les villes de la côte et craignant que les Francs ne s'en emparent et s'y retranchent, Saladin prit la décision de détruire Jaffa, Arsûf et Césarée, au sud d'Acre, et, plus au nord, de démanteler les fortifications de Sidon et de Jubayl dont les populations furent déplacées vers Beyrouth. Tibériade subit le même sort. Des protestations s'élevèrent même parmi les proches de Saladin. Ainsi al-Fâdil, alors en Égypte, n'hésita pas à écrire :

> Nous avons refusé [à l'ennemi] le combat, nous avons battu en retraite, et chose plus singulière, tandis qu'une armée en fuite n'entraîne que des hommes, nous, nous fuyons en emportant nos villes [256].

Malgré ce reproche, il ne cessa de soutenir Saladin et de l'encourager, dans ses nombreuses lettres, à faire preuve de

patience et d'endurance dans l'épreuve. Dieu l'avait choisi parmi beaucoup d'autres pour sa force et sa détermination. Seul à pouvoir dominer l'ennemi, il lui fallait prier pour que Jérusalem – à Dieu ne plaise – ne redevienne chrétienne et pour que la victoire survienne enfin [257]. Le ton de ces lettres, de même que la décision prise par Saladin de démanteler les villes côtières, indiquent bien le pessimisme qui régnait alors dans le camp musulman.

À cette même époque, Saladin demanda à al-Fâdil de nouveaux renforts ; les approvisionnements égyptiens retardés par le manque de vent finirent par arriver chargés de vivres et de munitions, le 16 septembre 1190. Une bouffée d'air pour les assiégés qui commençaient à souffrir cruellement du manque de nourriture. En octobre-novembre, une fois la menace de la croisade allemande écartée, Saladin eut le plaisir de voir revenir auprès de lui son fils al-Zâhir [258], son neveu Taqî al-Dîn ainsi que les émirs de Shayzar et de Baalbek. Mais le 14 octobre, jugeant ses forces encore insuffisantes et face à la passivité du calife de Bagdad, il prit la décision d'envoyer une ambassade au calife almohade pour l'appeler à son secours.

L'appel de Saladin au calife almohade

L'appel au calife almohade marqua un virage très important dans la politique de Saladin. Jusque-là les Almohades sunnites d'Afrique du Nord, autoproclamés califes dès 1130, étaient considérés comme des adversaires du califat abbasside et, à plusieurs reprises, Saladin avait annoncé au calife de Bagdad sa volonté de les combattre en son nom [259]. Al-Fâdil lui-même ne cachait pas, dans ses lettres, son hostilité aux Almohades :

> Si l'obscurité s'étend sur le Maghreb, ce n'est que justice de même que les lumières d'al-Nâsir (Saladin) se sont étendues à l'est. Dieu ne rend heureux que ceux qui suivent Sa voie [260].

Dans la lignée de certaines traditions apocalyptiques qui affirmaient que le danger pour l'Égypte viendrait de l'ouest [261], certains craignaient même que les Almohades ne s'emparent un jour de l'Égypte. Le voyageur andalou Ibn Jubayr rapporte, à ce sujet, une anecdote significative [262] : il existait au Caire, entre la mosquée d'Ibn Tûlûn et la ville fatimide, deux statues montées sur des piliers antiques. L'une regardait vers l'Orient et l'autre vers l'Occident. Quand celle qui regardait vers l'Orient tomba, les Turcs renversèrent les Fatimides. Les gens pensaient que la chute de la statue tournée vers l'Occident annoncerait le règne des Almohades sur l'Égypte. D'après Ibn Jubayr, un savant renommé d'Égypte avait même déjà préparé un sermon pour l'arrivée des Almohades. Ce genre de légendes n'avaient rien d'exceptionnel. Dans un autre contexte et pour une période beaucoup plus ancienne, nombreux sont les historiens arabes à raconter que lorsque les musulmans franchirent les Pyrénées, au début du VIII^e^ siècle, ils rencontrèrent une statue, dans une vaste plaine, sur laquelle on pouvait lire :

> Fils d'Ismaïl, faites demi-tour. Vous ne pouvez aller plus loin. Je vous en donnerai l'explication si vous me le demandez, mais si vous ne rebroussez pas chemin, vous vous entretuerez jusqu'au jour de la Résurrection [263].

Au-delà du rôle que l'on voulut attribuer aux statues et aux présages, l'expansion ayyoubide en Afrique du Nord représentait une réelle menace pour la dynastie almohade – on l'a vu lorsqu'en 1187 le souverain Abû Yûsuf Yaʿqûb avait lui-même pris le commandement d'une expédition pour chasser l'émir Qarâqûsh al-Armanî de Gabès et reprendre Gafsa, au début de l'année 1188 [264]. Mais, dans les mois qui suivirent, le contexte politique en Orient

évolua très rapidement. Saladin avait besoin de la flotte almohade, la seule flotte musulmane sinon capable de rivaliser avec les flottes italiennes, du moins apte à leur opposer une certaine résistance. Les Almohades l'avaient, en effet, développée pour lutter contre les chrétiens d'Espagne et du Portugal, et pour conquérir le Maghreb central et oriental[265]. Les Maghrébins avaient donc la réputation d'être les meilleurs marins musulmans.

À l'automne 1190, Saladin envoya au souverain almohade, Abû Yûsuf Yaʿqûb, une lettre dont le contenu exact a donné lieu à de nombreuses discussions. ʿImâd al-Dîn et Ibn Shaddâd, d'ordinaire très bien renseignés, ne donnent aucun détail à ce sujet. En revanche l'historien damascène Abû Shâma reproduit la lettre de mission de l'ambassadeur, un document dont il dit avoir pris connaissance grâce à un cheikh digne de confiance[266]. Dans cette lettre, l'ambassadeur est chargé de se renseigner sur les us et coutumes des peuples qu'il rencontrera sur sa route. Il devra informer le souverain almohade, appelé *Jinâb* – un terme que l'on pourrait traduire par Majesté ou Altesse – de tous les exploits de Saladin depuis son arrivée en Égypte : suppression des Fatimides, expéditions contre les infidèles, conquête de Jérusalem. Il l'informera aussi des innombrables renforts croisés qui ne cessent d'arriver d'Occident, du siège d'Acre, de la résistance musulmane, ainsi que de la nécessité d'envoyer à Saladin, au mieux, la flotte almohade et, au moins, de l'argent et des hommes. L'ambassadeur fera valoir au calife almohade qu'il ne peut refuser son aide à l'Islam alors que les Francs reçoivent de si nombreux secours, d'autant qu'il doit lui-même faire face aux mêmes ennemis en Occident. Il est aussi demandé à l'ambassadeur de se désolidariser des émirs égyptiens Qarâqûsh et Yûzbâh qu'il accusera d'être en rupture avec Saladin. Si le souverain almohade demande des

éclaircissements sur la chute des Fatimides et le sort de leur armée, qu'il lui rappelle que ceux-ci avaient demandé l'aide des infidèles et qu'ils étaient sur le point de leur remettre le pays. Qu'il lui dise aussi qu'on ne s'en était pas pris à l'armée mais seulement à ses chefs corrompus. Le temps pressait. Il fallait faire vite avant que l'hiver n'empêchât les bateaux d'arriver.

La lettre adressée au calife almohade, rédigée par al-Fâdil, nous est parvenue sous la forme de deux versions différentes : l'une, non datée, fait référence à des événements qui situeraient sa rédaction à l'automne 1189 ; l'autre aurait été rédigée un an plus tard[267]. L'une des différences les plus discutées entre ces lettres concerne le titre attribué par Saladin au calife almohade, un détail qui n'était pas sans importance car de ce titre découlait la reconnaissance de la souveraineté sunnite au sein de l'Islam. Dans la première lettre, probablement écrite à l'automne 1189, Saladin accorde à l'Almohade le titre d'Émir (ou Prince) des Croyants, en général attribué au seul calife :

> Qu'Allâh ouvre, par la main de la Majesté de notre Sire, le Prince des croyants, seigneur des mondes, associé au gouvernement du temporel et du spirituel, les portes de la fortune heureuse et les sources de la prospérité[268].

La seconde, envoyée un an plus tard, attribue au souverain almohade des titres flatteurs et élogieux, mais le titre suprême d'Émir des Croyants, qui en aurait fait le chef de toute la communauté sunnite d'Orient et d'Occident, ne lui est pas conféré. Certains membres de l'entourage de Saladin semblent l'avoir poussé à utiliser le titre Émir des Croyants pour se concilier les faveurs de l'Almohade. D'autres, tel al-Fâdil, s'y opposèrent résolument, sans doute pour ne pas déplaire au calife de Bagdad, qui avait chargé Saladin de repousser ces mêmes Almohades et dont on attendait toujours du secours.

Dans une lettre qu'al-Fâdil envoya à Saladin depuis Le Caire, il affirme que son désaccord ne porte pas sur le fond de la missive destinée au souverain almohade mais sur la forme. Il dit l'avoir rédigée en y introduisant toutes les marques d'hommage et de respect possibles mais qu'il est difficile d'aller au-delà. L'ambassadeur de Saladin avec lequel il s'était entretenu lui ayant dit qu'il ne se chargerait de cette lettre pour l'Almohade que si l'expression « Émir des Croyants » y figurait, condition nécessaire au succès de l'entreprise et exigée par Saladin lui-même et par son frère al-ʿÂdil, al-Fâdil lui avait répondu que cette formule pouvait être suggérée mais non exprimée clairement. Tels étaient, affirmait-il, les usages de l'administration égyptienne. Ainsi, lorsqu'une trentaine d'années auparavant le vizir fatimide d'Égypte s'était adressé à l'héritier du trône almohade, il l'avait appelé « Émir de noble extraction et très illustre ». Cela avait suffi et le vizir, pourtant en position de faiblesse à cette époque, avait reçu la réponse qu'il attendait. Saladin ne devait pas se situer à un niveau inférieur à ce vizir, beaucoup moins important que lui, alors qu'en face il avait affaire à un souverain qui avait du mal à venir à bout de deux mamelouks en rupture de ban et mettait six mois pour aller de Marrakech à Kairouan.

Comme l'ambassadeur était encore réticent et craignait de désobéir à Saladin, al-Fâdil lui avait dit qu'il suffirait de reconnaître oralement au souverain almohade le titre d'Émir des Croyants en lui faisant toutes les promesses qu'il souhaitait, car les mots pourraient toujours être niés, ce qui n'était pas le cas d'une lettre : une fois lue sur les *minbar*s du Maghreb, la lettre équivaudrait à une reconnaissance publique du califat à un souverain qui n'avait aucune légitimité à l'être. Ce serait s'humilier et mettre en péril l'unité de l'Islam, ouvrir une porte qu'il serait

ensuite impossible de refermer. L'ambassadeur, toujours hésitant, avait déclaré qu'il resterait à Alexandrie pour achever ses préparatifs maritimes en attendant la réponse du sultan.

Al-Fâdil envoya donc à Saladin la lettre rédigée à l'intention du souverain almohade en lui demandant de compléter la formule d'en-tête par laquelle l'expéditeur avait coutume de se désigner avant de la remettre à son ambassadeur. Cette formule, précisait-il, devait reprendre les termes utilisés pour invoquer son nom lors de la grande prière du vendredi : « Yûsuf fils d'Ayyûb, avide de [la miséricorde] du Dieu Très-Haut[269] » et ne devait pas comprendre l'expression « serviteur » (*khâdim*) du souverain almohade. Par ailleurs, al-Fâdil laissait à son maître le soin de trancher sur le titre d'« Émir des Croyants ». S'il y tenait absolument, il pouvait demander à ses secrétaires de recopier le texte en rajoutant le titre, mais le sultan ne devait pas oublier d'y apposer lui-même son paraphe. On pourrait sinon penser que cette lettre avait été écrite en Égypte, hors de sa présence, ce qui donnerait lieu à toutes sortes de rumeurs[270].

Cette lettre est intéressante par de nombreux aspects. Elle est d'abord significative de l'opposition entre les deux califats sunnites et de la situation délicate dans laquelle se trouvait Saladin. Nous avons vu qu'il s'est toujours posé en défenseur du califat de Bagdad et il n'y a pas de raison de remettre en doute sa sincérité à ce sujet, pas plus que celle d'al-Fâdil qui, bien qu'ayant servi la dynastie fatimide, était toujours resté foncièrement sunnite, attaché au califat abbasside. Son refus obstiné d'appeler le souverain almohade « Émir des Croyants » ne fait que confirmer son hostilité et son mépris à l'égard des Almohades[271]. La position de Saladin semble avoir été plus nuancée et davantage dictée par ses difficultés face aux Francs. Obtenir l'aide de la flotte almohade

pour bouter ces derniers hors de Syrie-Palestine valait bien quelques concessions politico-religieuses et c'est sans doute ce qui explique son attitude première.

D'un autre côté, si l'on en croit la version finale de la lettre, il semble s'être rendu aux arguments d'al-Fâdil dont l'influence sur lui, en raison de sa longue expérience politique et administrative, était très grande. On constate aussi que la référence à l'époque fatimide était encore très présente en Égypte vingt ans après sa chute. Le prestige et le pouvoir de Saladin étaient évalués à l'aune de ceux des vizirs fatimides et les usages protocolaires de la chancellerie fatimide étaient encore pris comme référence. Il est enfin intéressant de remarquer que l'authentification d'un document se faisait toujours par l'apposition de la devise ou paraphe du sultan qui devait l'inscrire de sa propre main, ce qui n'allait sans poser de problèmes, comme dans le cas présent, lorsqu'il se trouvait loin de sa chancellerie.

Sur le fond, dans cette lettre adressée au calife almohade et datée du mois de septembre 1190, Saladin rappelait la conquête de Jérusalem et des autres places fortes et indiquait que Tripoli, Tyr, Antioche, étaient encore aux mains des infidèles. Il évoquait la croisade allemande et celle d'un autre roi qui aurait pris la mer. Des Francs de toutes les régions d'Occident avaient répondu à l'appel et ne cessaient d'arriver par bateaux avec des renforts en armes, machines, vivres, fer, or et argent. Saladin affirmait que le nombre des Francs devant Acre dépassait cent mille, un nombre manifestement exagéré pour émouvoir le souverain almohade. Il disait aussi avoir fait construire une flotte qui luttait du mieux qu'elle pouvait contre les très nombreux navires francs. Il informait le souverain almohade du sort de l'armée allemande – Frédéric Barberousse noyé en route et son fils attaqué par les

troupes de Syrie du Nord – et lui adressait pour terminer quelques flatteries pour le convaincre de lui venir en aide : sultan de l'Islam, commandant des combattants de la guerre sainte sur le chemin du paradis, il méritait plus que tout autre qu'on implorât son secours tant ses exploits en faveur du jihad et ceux de ses aïeux étaient connus. Lui dont la renommée s'était répandue en toutes régions, accepterait sans aucun doute de conduire ses armées sur les flots pour combattre les infidèles. La liste des cadeaux que Saladin lui envoyait comprenait un Coran précieux, du musc, des colliers d'ambre, de l'aloès, du baume de Judée, une centaine d'arcs, une vingtaine de selles de chevaux, autant de lames d'épées indiennes et enfin quelque sept cents flèches de premier choix[272].

À en croire Abû Shâma, et selon toute vraisemblance, l'ambassadeur s'embarqua d'Alexandrie le 14 octobre sur une galère comprenant cent vingt hommes d'équipage. Il arriva à Tripoli le 25 novembre et rencontra le souverain almohade en janvier 1191, en un lieu indéterminé[273]. Il fut de retour à Alexandrie le 11 juillet 1191, la veille de la capitulation d'Acre. Dans les jours qui suivirent, Saladin demanda à al-Fâdil d'écrire à l'ambassadeur pour le presser d'arriver avec les renforts maghrébins, ne sachant pas qu'il venait de débarquer à Alexandrie[274]. Dans cette lettre, il est question de cinquante mille morts dans les rangs des Francs, mais aussi des renforts qu'ils ne cessent de recevoir, de la chute d'Acre, de la détermination de Saladin à poursuivre le combat et du besoin plus pressant que jamais de la flotte almohade. Pourtant du calife almohade comme du calife abbasside, Saladin ne devait jamais recevoir aucun secours.

Enlisement et dénouement

Durant l'automne 1190, les ennuis s'accumulèrent dans le camp des musulmans. À la mort de son frère, l'émir Gökbörî reçut de Saladin la ville d'Irbil et sa région en échange de ses autres territoires mésopotamiens et obtint l'autorisation d'aller prendre possession de ses nouvelles terres[275]. D'autres départs affaiblirent l'armée, tel Sanjarshâh de Jazîrat Ibn ʿUmar qui quitta subrepticement le camp des musulmans le 1er novembre. Parvenu à Tibériade, il reçut une lettre de Saladin lui enjoignant de revenir immédiatement sous peine de rupture d'alliance. Il sembla en faire peu de cas jusqu'à ce qu'il rencontrât Taqî al-Dîn, le neveu de Saladin, en provenance de Hama, qui le ramena, bon gré mal gré, au camp de son oncle. Celui-ci n'aimait guère cet émir et disait de lui : « Je n'ai jamais entendu dire du mal de quelqu'un sans trouver les propos plus excessifs que la réalité, sauf en ce qui concerne Sanjarshâh[276]. »

Saladin lui-même retomba malade, ce qui démoralisa son entourage. Avec l'arrivée de l'hiver, les combats diminuèrent d'intensité et les troupes de Haute-Mésopotamie furent autorisées à repartir chez elles à condition de revenir au printemps. Mais plus de huit cents kilomètres, à vol d'oiseau, séparaient Acre de Mossoul et il fallut six mois pour que les troupes reviennent. Comme on pouvait s'y attendre, Sanjarshâh, si pressé de partir, ne réapparut jamais. Il faut dire qu'il se heurta, sur ses terres, au prince de Mossoul venu l'assiéger dans sa ville, entre mai et septembre 1191, encouragé par Saladin aux dires de certains[277].

Entretemps, les Francs connurent eux aussi des difficultés. Les conflits entre Conrad de Montferrat et Guy de Lusignan reprirent après la mort de Sibylle et de ses deux filles, en octobre 1190. Guy

n'ayant plus le droit de régner, Conrad fit annuler le mariage de la sœur de Sibylle, Isabelle, afin de pouvoir l'épouser en novembre 1190, bien qu'il fût lui-même déjà marié [278]. ʿImâd al-Dîn s'offusque du fait qu'Isabelle, alors enceinte de son mari Onfroi IV de Toron, ait été autorisée à se remarier aussi vite, une situation dont il fait remarquer qu'elle n'aurait pu se produire en milieu islamique. Sans doute n'a-t-il pas vérifié ce qui semble n'avoir été qu'une rumeur car aucun enfant d'Isabelle et d'Onfroi n'est connu et dans la chrétienté, comme en islam, les règles à respecter en cas de remariage étaient strictes. En d'autres circonstances, Guillaume de Tyr ne se priva pas de rappeler au comte de Flandre que la loi du royaume interdisait à une veuve de se remarier avant qu'une année ne se soit écoulée depuis la mort de son mari, particulièrement si elle était enceinte [279].

L'hiver 1190-1191 fut rude et les renforts par mer eurent beaucoup de mal à arriver aux musulmans comme aux chrétiens. En décembre, la quasi-totalité de la flotte envoyée par l'Égypte fit naufrage avec hommes et biens aux portes d'Acre. Ce fut un coup très dur pour les musulmans qui virent là le premier signe de la défaite, d'autant que quelques jours plus tard une partie du mur d'Acre s'effondra et dut être réparée en catastrophe [280]. Saladin en appela à nouveau à l'aide du calife abbasside. Les Francs de leur côté souffraient beaucoup de la faim et d'épidémies qui firent, au début de l'année 1191, jusqu'à deux cents victimes par jour, et leur bateaux ne furent pas à l'abri des naufrages. Des désertions de soldats qui rejoignirent le camp ennemi se produisirent des deux côtés [281].

Durant ces quelques mois d'hiver, les Francs suspendirent temporairement leur blocus maritime. Leurs bateaux, ne pouvant rester en pleine mer, furent dragués sur le rivage ou mis à l'abri

dans le port de Tyr. Saladin en profita pour relever une partie de ses troupes dans Acre et pour réapprovisionner la ville. Mais il semble avoir eu du mal à trouver des volontaires pour remplacer la soixantaine d'émirs qui s'y trouvaient stationnés, et seule une vingtaine les relaya pour protéger une population estimée par ʿImâd al-Dîn à quelque vingt mille âmes. L'émir Sayf al-Dîn al-Mashtûb prit la tête de la garnison, en février 1191, et Qarâqûsh al-Asadî fut maintenu sur place[282]. Al-Zâhir regagna pour quelque temps son territoire de Syrie du Nord tandis que Taqî al-Dîn, à qui le sultan venait de remettre Samosate, Harrân et Édesse, abandonnées par Gökbörî en échange d'Irbil, demanda à aller en prendre possession. Saladin l'autorisa à partir mais lui demanda de revenir aussitôt qu'il aurait distribué les *iqtâ*ʿs à ses émirs. Il partit au début du mois de mars 1191 et ne devait plus jamais revenir.

À partir du mois d'avril, le siège d'Acre prit une nouvelle tournure en raison de la reprise de la navigation, du ravitaillement des Francs, et surtout de l'arrivée progressive des armées françaises et anglaises[283]. Le débarquement, le 20 avril 1191, de Philippe Auguste n'impressionna pas de prime abord les musulmans :

> Il arriva avec six bâtiments qui transportaient des Francs, tous hommes de mauvais augure et de haine. Les Francs avaient voulu nous faire peur en parlant de sa venue et de sa violence et nous avaient rapporté ses terrifiantes menaces : « Dès son arrivée, il commandera, consolidera, rompra, ou raffermira, distribuera l'argent qu'il aura apporté, ira de l'avant » ; [...] aussi, quand il arriva, suivi d'un petit nombre d'hommes, jetant un regard affaibli, sa médiocrité nous fit plaisir ; chez lui grandeur et abaissement ne faisaient qu'un à nos yeux ; et nous dîmes : « Son attaque n'est pas près de se produire, ni sa puissance de durer[284]. »

Cependant, les troupes françaises furent suivies, sept semaines plus tard, par celles, beaucoup plus nombreuses, de Richard Cœur de Lion. La croisade des deux rois avait été retardée par le conflit

franco-anglais et par une révolte de Richard contre son père. La paix entre la France et l'Angleterre n'avait été restaurée que peu de temps avant la mort d'Henri II en juillet 1189. Son fils Richard, âgé de trente-deux ans, connu pour ses prouesses militaires, lui succéda. Face à lui, Philippe Auguste, vingt-cinq ans, n'avait pas le même poids politique ni surtout les mêmes moyens financiers que lui.

Les deux souverains quittèrent Vézelay le 4 juillet 1190 et se retrouvèrent en septembre à Messine, en Sicile, où ils passèrent l'hiver. Richard Cœur de Lion ne tarda pas à entrer en conflit avec l'occupant du trône, Tancrède de Lecce, et Messine fut livrée au pillage des croisés. Au printemps 1191, les souverains reprirent la route de la Terre sainte, et tandis que Philippe Auguste arrivait à Acre, Richard Cœur de Lion s'arrêtait encore, dans le courant du mois de mai, à Chypre qu'il enleva au despote byzantin local, Isaac Comnène, révolté contre l'empereur. C'est là qu'il rencontra Guy de Lusignan et adopta son parti[285], alors que Philippe Auguste soutenait Conrad de Montferrat, une occasion d'affrontement de plus entre Anglais et Français.

Malgré ces problèmes, les Francs furent considérablement renforcés par l'arrivée des troupes occidentales, tandis que Saladin ne disposait encore que d'une partie de ses forces. Certes, al-ʿÂdil était auprès de lui et en avril des contingents de Baalbek, d'Alep et de Damas l'avaient rejoint, mais Taqî al-Dîn et Gökbörî, qui comptaient parmi ses meilleurs généraux, étaient absents, et les armées de l'est n'étaient pas encore de retour. Les tentatives des musulmans pour arrêter les bateaux anglais échouèrent et les vingt-cinq galères « dont chacune ressemblait à un monticule et équivalait à une citadelle[286] » parvinrent à rejoindre sans encombre les Francs devant Acre. Tout au long du mois de juin, de

nombreux accrochages opposèrent les deux armées. À la fin du mois, Saladin reçut de nouveaux renforts égyptiens ainsi que des troupes de Sinjâr et de Mossoul. Dans le camp des Francs, Conrad regagna Tyr. Il craignait, en effet, de perdre cette ville, les problèmes de succession au trône n'étant toujours pas résolus[287]. Des négociations s'ouvrirent alors entre le roi d'Angleterre et le sultan, le premier essayant de tester les réactions des musulmans, le second cherchant surtout à gagner du temps.

Dans la ville d'Acre, la situation devenait intenable. De nouvelles désertions se produisirent dans les rangs des émirs, les murailles commençaient à se lézarder, les habitants à court de provisions étaient au bord de l'épuisement, encerclés dans une ville qui ne possédait pas la moindre source d'eau. À plusieurs reprises Sayf al-Dîn al-Mashtûb tenta, mais en vain, de négocier la reddition de la ville. Finalement, malgré l'arrivée de nouveaux renforts dans l'armée de Saladin[288], la garnison capitula le 12 juillet 1191 après une résistance héroïque de presque deux ans. Les conditions de la reddition d'Acre ne furent pas négociées par Saladin, mais directement entre assiégés et assiégeants : Acre fut remise avec tout ce qu'elle contenait, y compris les bateaux du port, et tout le butin fut partagé entre Français et Anglais. Les habitants d'Acre obtinrent de garder la vie sauve et de quitter la ville en emportant leurs biens, à condition que Saladin livrât la Vraie Croix, payât une rançon de deux cent mille dinars et relâchât les mille cinq cents prisonniers chrétiens anonymes et la centaine de Francs dont les noms figuraient sur une liste dressée par les Francs. Dix mille dinars devaient, en outre, être versés à Conrad et quatre mille à l'ensemble de ses compagnons[289].

La perte d'Acre fut très durement ressentie par Saladin qui reçut un messager de Qaraqûsh, après la reddition de la ville,

l'implorant d'accepter les conditions imposées par les Francs afin de sauver les prisonniers. Son entourage le poussa dans le même sens tandis que ʿImâd al-Dîn et Ibn Shaddâd l'encourageaient à entreprendre la défense de la côte et de Jérusalem. ʿImâd al-Dîn rédigea plusieurs lettres pour annoncer la chute d'Acre, expliquant la défaite des musulmans par l'arrivée incessante de renforts francs, la puissance de leur flotte et de leurs machines de guerre. Il vantait le courage des soldats musulmans tout en accusant certains émirs de désertion, et précisait que la reddition ne s'était faite qu'en toute dernière extrémité. Mais après les ténèbres luira le jour, disait-il, le temps de la revanche viendra car Dieu est avec les musulmans et « si la ville est perdue, la religion ne l'est pas ; si la ville a péri, l'Islam n'est pas mort [290] ».

Quelques semaines après la chute d'Acre, le sort que les Francs firent subir à leurs prisonniers fut très durement ressenti par les musulmans. L'accord prévoyait que tous les musulmans d'Acre seraient relâchés si Saladin tenait ses engagements. Celui-ci avait obtenu un délai de deux mois pour rassembler la rançon, remettre les prisonniers et la relique de la Vraie Croix. Mais à court d'argent, il lui fallait, pour s'acquitter de sa dette, attendre des ressources financières qui n'arrivaient qu'au compte-gouttes de ses territoires. Il y eut de nouvelles discussions avec les Francs. ʿImâd al-Dîn dit qu'au bout d'un mois, les Francs exigèrent la moitié de la somme, la relique de la Croix et tous les prisonniers. Saladin proposa de verser la moitié de la somme à condition que les Francs libèrent sans attendre ses compagnons et ses proches. Des otages leur seraient laissés jusqu'au versement de la totalité de la rançon. Les Francs répondirent qu'ils ne libéreraient que les prisonniers de leur choix, ce qui renforça la conviction de Saladin qu'ils ne tiendraient pas leurs promesses et garderaient les prisonniers dont

ils pouvaient espérer une forte rançon. De leur côté, les Francs accusaient Saladin de tergiversations et le soupçonnaient de ne vouloir rendre ni les prisonniers ni la Vraie Croix[291].

Richard Cœur de Lion mit un point final à la discussion en prenant la décision, le 20 août 1191, de faire exécuter tous les prisonniers dont il pensait ne pouvoir tirer aucun profit. Ils furent entre deux mille six cents et trois mille à être ainsi massacrés dans la plaine à l'extérieur d'Acre, une décision que l'auteur latin de l'*Itinerarium*, favorable au roi d'Angleterre, justifie en disant que le délai accordé à Saladin avait expiré depuis longtemps et que la mort de ces musulmans devait venger les nombreux chrétiens tués par les Turcs. D'autres sources occidentales vont dans le même sens, mais quelques-unes réprouvent, au contraire, un tel acte et le mettent sur le compte du caractère colérique de Richard[292]. Ce massacre fut, en tout cas, considéré par les musulmans comme une grave atteinte aux règles de la guerre et Ibn Shaddâd note au passage qu'en cas de non-respect des engagements les Francs auraient dû garder les prisonniers comme esclaves et non les massacrer. La première conséquence de cet acte barbare fut la décision de Saladin de ne pas verser la rançon et de renvoyer les prisonniers francs et la Croix à Damas.

Les pertes humaines durant le siège d'Acre avaient été lourdes des deux côtés. Parmi les personnalités franques, « la reine Sibylle, le patriarche Héraclius, cinq archevêques, six évêques, quatre abbés, un prieur, un archidiacre, deux ducs, un landgrave, dix comtes, trois vicomtes et trente autres nobles » furent au nombre des victimes, sans compter les innombrables soldats et serviteurs morts au combat[293]. 'Imâd al-Dîn les estime à cinquante mille, « chiffre que celui qui parle ne se permet pas d'exagérer par rhétorique, mais qu'il a constaté de ses propres yeux, jusqu'à cette

année[294] ». Du côté musulman, il n'est guère possible d'avancer un chiffre mais les morts furent aussi sûrement très nombreux.

Quelles furent les raisons de cette victoire franque qui permit au royaume de Jérusalem de se maintenir encore près d'un siècle ? Sur un plan proprement militaire, il est sûr que les renforts en hommes, en navires et en ravitaillement dont bénéficièrent de façon presque constante les Francs, ainsi que la très nette supériorité de leur flotte, constituèrent des éléments décisifs. Face à eux, Saladin eut le plus grand mal à maintenir les troupes musulmanes mobilisées en permanence et n'obtint jamais les secours qu'il avait espérés ni du sultan seljoukide d'Anatolie ni des califes de Bagdad et du Maghreb. Certes, les armées de Mésopotamie représentaient un réservoir d'hommes important, mais comme on l'a vu, les émirs ne pouvaient s'absenter trop longtemps de leurs territoires, sous peine de les perdre, et leurs troupes rechignaient à être mobilisées loin de chez elles durant une période aussi longue. Or les distances étaient grandes et les armées de l'est mirent souvent beaucoup de temps à revenir. Avec le départ de son neveu Taqî al-Dîn et de son émir Gökbörî, Saladin fut privé de ses deux meilleurs généraux au moment précis où les armées de Philippe Auguste et Richard Cœur de Lion rejoignaient les Francs. Lui-même en voulut à son neveu d'avoir cherché à étendre son pouvoir en Orient, menaçant les émirs de ces régions qui n'osèrent plus quitter leurs terres, au lieu de revenir lui prêter main-forte. Quant à l'absence de Gökbörî, elle s'explique sans doute par les conséquences de l'écroulement du pouvoir des Seljoukides d'Iran, c'est-à-dire, entre autres, le désir d'expansion en Mésopotamie du Nord du calife al-Nâsir. Directement et indirectement le califat de Bagdad n'est sans doute pas étranger à

l'échec de Saladin sous les murs d'Acre. À maintes reprises Saladin se sentit très seul dans son jihad, ainsi qu'il l'écrivait au calife :

> C'est une nouvelle surprenante et affligeante pour tous les défenseurs dévoués de la religion. [...] Le jihad est le devoir personnel de tous les musulmans [...] or on laisse ton serviteur tout seul porter cette charge accablante [295].

Le manque d'argent joua aussi certainement un rôle dans cette défaite. L'Égypte avait été déjà largement mise à contribution et, dans ses lettres, al-Fâdil se plaignait de voir les routes coupées, l'activité économique suspendue, la monnaie d'or introuvable [296]. Al-ʿÂdil proposa de lever une taxe supplémentaire de 1 % sur les revenus égyptiens, mais Saladin répondit que cette mesure serait très insuffisante [297]. On peut penser, enfin, que des facteurs psychologiques jouèrent un rôle dans la victoire des Francs. Ceux-ci étaient beaucoup plus motivés que les musulmans, car leur avenir dans la région se jouait dans cette bataille. Du côté musulman, si la garnison d'Acre se battit avec un courage exemplaire, souligné par tous les auteurs musulmans et chrétiens, l'armée de Saladin donna en revanche l'impression de ne plus être très motivée. Jérusalem avait été reconquise, les émirs étaient pressés de rentrer chez eux et les troupes étaient fatiguées d'avoir combattu si longtemps. Saladin n'apparaissait donc plus totalement maître de ses troupes. Le siège d'Acre et son épilogue restèrent longtemps gravés dans la mémoire des musulmans.

La fin de la croisade

Même si Philippe Auguste avait repris le chemin de la France dès la fin du mois de juillet 1191, la troisième croisade n'était pas terminée pour autant. L'armée française resta en Terre sainte sous

le commandement du duc de Bourgogne aux côtés de Richard Cœur de Lion qui, après avoir réparé les fortifications d'Acre, poursuivit, une année durant, les combats contre Saladin, dont les armées se défaisaient progressivement. Au sud d'Acre, après avoir gagné la bataille d'Arsuf, le 7 septembre, les Francs s'emparèrent de Jaffa. De là ils pouvaient se diriger soit vers Jérusalem soit vers Ascalon. Saladin, n'ayant pas assez d'hommes pour défendre les deux villes, décida, la mort dans l'âme, de sacrifier Ascalon dont il fit démanteler les fortifications, évacuer la population et détruire les maisons, le 11 septembre 1191. La destruction de cette petite ville de bord de mer, plaisante et verdoyante, entourée de belles fortifications, était destinée à empêcher les Francs de s'y retrancher. Permettre à ces derniers de s'y installer durablement, c'était leur donner la possibilité d'attaquer l'Égypte et de couper les relations entre ce pays et la Syrie. Saladin ne pouvait prendre ce risque. La destruction d'Ascalon fut très durement ressentie par les musulmans et d'après Ibn Shaddâd, Saladin lui-même aurait dit :

> Par Dieu, j'aurais préféré perdre tous mes fils plutôt que de démolir une seule pierre d'Ascalon. Mais si Dieu le décrète et le prescrit comme le moyen de préserver au mieux les intérêts des musulmans, que pourrais-je faire d'autre [298] ?

On sauva ce qui pouvait l'être. Ainsi le très beau *mihrâb* en bois sculpté que le vizir fatimide Badr al-Jamâlî avait jadis installé dans le sanctuaire qui abritait la tête de Husayn fut envoyé à Hébron pour être installé dans le sanctuaire des patriarches [299]. Mais les habitants, eux, furent obligés de brader leurs biens alors que le prix de location des bêtes de somme flambait. Il fallut deux semaines environ pour détruire les fortifications et toute la ville fut incendiée. On dit que l'ancienne tour des Hospitaliers, dominant la mer et magnifiquement fortifiée, brûla à elle seule durant deux

jours et deux nuits. Ascalon ne se remit jamais complètement de cette catastrophe. Reconstruite par les Francs au XIII^e^ siècle, elle fut à nouveau détruite par les musulmans en 1247. En 1270, le sultan Baybars acheva de raser ses fortifications et en 1355, le voyageur maghrébin Ibn Battûta, en visite dans la région, écrit :

> Ensuite je quittai la noble Jérusalem dans le dessein de visiter la forteresse d'Ascalon, qui est ruinée. Ce ne sont plus que vestiges effacés et traces oblitérées. Bien peu de villes ont réuni autant de beautés qu'en a possédées autrefois Ascalon. Ici était combinée la beauté du lieu avec la force de l'emplacement, et elle joignait les avantages du continent à ceux de la mer [300].

Tandis que Richard Cœur de Lion faisait fortifier Jaffa, Saladin décidait de poursuivre sa politique de démantèlement des places fortes sur la route de Jaffa à Jérusalem. Les fortifications de Ramla et Lydda furent détruites et leurs réserves de grains distribuées à l'armée [301]. À Jérusalem, au contraire, Saladin inspecta les défenses et l'approvisionnement de la ville, avant de faire démolir, dans les premiers jours d'octobre, le château de Latrun sur la route de Jaffa. Ces mesures rendent bien compte de l'état d'esprit du sultan qui estimait, après sa défaite à Acre, ne plus avoir les moyens de garder toutes ses conquêtes mais tenait par-dessus tout à conserver Jérusalem. Détruire les forteresses situées à l'ouest et pratiquer la politique de la terre brûlée, c'était obliger les Francs à entreprendre de longs et coûteux travaux de restauration ; c'était donc les empêcher dans l'immédiat de s'en servir comme bases de départ pour la conquête de la ville sainte.

En octobre, des négociations s'ouvrirent entre Francs et musulmans. Des deux côtés, les terres étaient ruinées et les populations épuisées par toutes ces années de guerre. Saladin se fit représenter par son frère al-ʿÂdil, habile négociateur, qui joua des divisions entre Richard Cœur de Lion et Conrad de Montferrat, discutant tantôt avec les envoyés du premier et tantôt avec ceux du

second [302]. Richard réclamait Jérusalem, les territoires à l'ouest du Jourdain et la relique de la Vraie Croix. Saladin répondit que Jérusalem, aussi sainte pour les musulmans qu'elle l'était pour les chrétiens, n'était pas négociable et que les territoires réclamés faisaient partie des possessions musulmanes, les Francs n'ayant réussi à s'en emparer que parce que les musulmans étaient alors trop faibles pour se défendre [303].

Le sujet de négociation le plus original fut sans doute celui du mariage d'al-ʿÂdil avec Jeanne, sœur de Richard Cœur de Lion et veuve de Guillaume II de Sicile. L'accord proposé par les Francs aux musulmans prévoyait que les nouveaux époux résideraient à Jérusalem où nulle garnison franque n'aurait été admise mais où des religieux latins auraient pu demeurer. Les seigneurs francs, les Templiers et les Hospitaliers auraient été autorisés à posséder des villages aux alentours mais non des forteresses. La Vraie Croix aurait été rendue aux Francs et les prisonniers des deux côtés libérés. Le nouveau royaume ainsi créé aurait été gouverné par al-ʿÂdil mais aurait fait partie des possessions de Saladin. Al-ʿÂdil semblait favorable à ces propositions que Saladin accepta aussi, pensant que Richard Cœur de Lion lui tendait un piège et n'en ferait rien. Pour ʿImâd al-Dîn l'affaire était quasiment faite, quand on apprit que Jeanne, qui n'avait pas été consultée, ne l'entendait pas de cette oreille et que les autres seigneurs francs refusaient, de même, ce mariage d'une princesse chrétienne avec un musulman [304]. Richard Cœur de Lion tenta de proposer à al-ʿÂdil de se faire chrétien, une proposition dont il savait certainement qu'elle n'avait aucune chance d'être acceptée.

Début novembre, Conrad et Richard Cœur de Lion envoyèrent chacun de leur côté des messagers à Saladin pour poursuivre les discussions. Ils furent très bien reçus par le sultan, conscient du

parti qu'il pourrait tirer des divisions franques. Son conseil, réuni le 11 novembre, fut d'avis qu'il valait mieux négocier avec Richard Cœur de Lion, qui était le plus puissant mais aussi le plus éloigné de ses terres. Ce dernier, qui n'avait pas renoncé à son projet matrimonial, proposa alors de demander une autorisation du pape pour Jeanne et à défaut offrit la main de sa nièce. Saladin fut d'accord pour demander l'autorisation du pape mais refusa net la main de la nièce. Il est probable, en réalité, que d'un côté comme de l'autre, les souverains n'étaient pas encore prêts à signer un accord. Ibn Shaddâd lui-même dit que Saladin ne voulait pas vraiment d'une paix dont il craignait qu'elle ne renforçât les Francs. Malade, très atteint par la nouvelle qui venait de lui parvenir de la mort de son neveu Taqî al-Dîn ʿUmar, et incertain sur son propre avenir, il voulait profiter de ce qui restait du rassemblement des forces musulmanes pour se battre. ʿImâd al-Dîn, de son côté, ne croyait guère à la sincérité du roi d'Angleterre. Quant à l'auteur de l'*Itinerarium*, il accuse sans détour Saladin d'avoir cherché à distraire l'attention du roi pour se donner le temps de détruire d'autres forteresses [305].

Dans les semaines qui suivirent, l'armée de Richard Cœur de Lion avança contre Jérusalem et parvint jusqu'à Latrun. Saladin fit aussitôt activer les travaux de fortification de la ville sainte. Des renforts égyptiens, placés sous le commandement de l'émir Husâm al-Dîn Abû l-Hayjâ', le rejoignirent et quelques raids furent lancés dans la région de Ramla. Richard, conscient que Saladin résisterait jusqu'au bout à Jérusalem, sans doute aussi gêné par des conditions météorologiques difficiles, décida de faire marche arrière et de se diriger plutôt vers Ascalon. Il y arriva le 21 janvier 1192 et entreprit de faire reconstruire la ville. Saladin, de son côté, autorisa ses troupes à se disperser mais lui-même demeura à

Jérusalem pour la défendre. Comme il craignait aussi une attaque des Francs contre l'Égypte, il donna l'ordre d'évacuer les femmes et les enfants de Tinnis et de Damiette et d'abattre tous les arbres autour de Damiette afin que l'ennemi ne puisse s'en servir pour construire des machines de siège. Le fossé qui protégeait la ville fut aussi approfondi [306].

Les mois qui suivirent furent marqués par une reprise des négociations qui continuèrent d'achopper sur la question de Jérusalem. Richard Cœur de Lion, après avoir regagné Acre, rouvrit les discussions en février 1192. Saladin chargea une fois de plus al-ʿÂdil de négocier un accord et, à défaut, de faire traîner les discussions jusqu'au retour des troupes musulmanes au printemps. Il lui remit une liste des concessions possibles : les Francs pouvaient – s'ils insistaient – récupérer Beyrouth à condition qu'elle restât non fortifiée. La Vraie Croix pouvait être rendue, un prêtre latin autorisé à demeurer au Saint-Sépulcre et la liberté de pèlerinage des Francs assurée à Jérusalem, à condition qu'ils y pénétrassent sans armes. Du mariage de Jeanne, il n'était plus guère question. Al-ʿÂdil quitta Jérusalem le 20 mars, et après avoir rencontré les négociateurs francs, informa Saladin de leurs exigences : un partage équitable du littoral et la possession de Jérusalem, hormis la Coupole du Rocher qu'ils voulaient bien laisser aux musulmans. De nouvelles discussions sur Jérusalem permirent à al-ʿÂdil d'obtenir aussi le contrôle de la citadelle, un partage équitable de la ville et des villages aux alentours avec l'assurance qu'aucun grand seigneur franc n'y résiderait [307].

Ces négociations furent interrompues par de nouvelles querelles au sein de chaque parti. Du côté musulman, al-Mansûr Nâsir al-Dîn, qui venait de succéder à son père Taqî al-Dîn ʿUmar en Haute-Mésopotamie, fut soupçonné de trahison et accusé de rechercher

l'alliance de Bektimur, maître d'Akhlât, contre son oncle, une situation qui risquait de ruiner l'autorité de Saladin à l'est de l'Euphrate et de provoquer une nouvelle coalition de ses ennemis musulmans. Saladin fut obligé d'envoyer al-ʿÂdil régler cette affaire, en mai 1192, ce qui fragilisa un peu plus sa position face aux Francs. Ibn Shaddâd ne laisse-t-il pas entendre que Richard Cœur de Lion interrompit les négociations quand il eut vent de cette affaire[308] ? Les Francs, de leur côté, ne parvenaient toujours pas à parler d'une seule voix. Parallèlement aux négociations menées par Richard Cœur de Lion, Conrad mena les siennes. Conscient des avantages que pourrait lui procurer cette situation, Saladin accepta de discuter avec lui d'un partage des territoires et d'une libération possible de prisonniers.

De nouveaux événements allaient, sur ces entrefaites, bouleverser la vie politique du royaume latin et changer la donne. Richard Cœur de Lion savait qu'il ne pourrait rester éternellement en Terre sainte et le plus urgent pour lui était de régler, avant son départ, le problème de la succession au trône de Jérusalem. Après avoir reconnu Guy de Lusignan comme roi avec Conrad pour héritier, il autorisa, sous la pression des barons, l'élection de Conrad qui avait, en épousant Isabelle, le plus de légitimité à régner. En compensation, Guy fut reconnu seigneur de Chypre.

Mais Conrad n'eut le temps ni d'être couronné ni de conclure un accord avec Saladin pourtant sur le point de se faire. Il fut poignardé, le 28 avril 1192, par deux membres de la secte des Assassins, déguisés en moines, qui s'étaient infiltrés dans son entourage[309]. Une rumeur, dans les deux camps, accusa Richard Cœur de Lion. Certains pensèrent, au contraire, que le crime avait été ordonné par le chef de la secte, Sinân, alors que d'autres disaient que c'était Saladin qui l'avait commandité. Une source

hagiographique ismaïlienne soucieuse de présenter son héros, Sinân, comme un fidèle collaborateur de Saladin, souligne même que le meurtre fut commandité par Sinân pour venir en aide à Saladin en difficulté face aux Francs [310]. L'intérêt que pouvait avoir Saladin à tuer Conrad, avec lequel il s'apprêtait à signer un accord, apparaît, en réalité, bien mince. ʿImâd al-Dîn souligne assez justement que ce meurtre n'était pas dans l'intérêt des musulmans, car Conrad correspondait avec Saladin et s'opposait à Richard Cœur de Lion. Ainsi à chaque fois que Conrad se montrait prêt à négocier, Richard, de son côté, se faisait plus conciliant. Qu'on ait voulu écarter Conrad du trône ou qu'on ait cherché à l'empêcher de signer un accord avec Saladin, il restera sans doute difficile de savoir qui fut exactement à l'origine de cet assassinat. Quant à la succession au trône, elle fut réglée par le remariage de la veuve de Conrad avec le comte Henri de Champagne qui fut ainsi reconnu seigneur de Jérusalem après avoir refusé le titre royal [311].

Les négociations reprirent entre Richard et Saladin. Le premier exigeait toujours un partage égal des territoires, le second réclamait la possession d'Ascalon et de Jaffa pour contrôler la route vers l'Égypte et assurer un débouché maritime à Jérusalem. Mais la lenteur des négociations entraîna de nouvelles attaques franques. Le 23 mai, Richard Cœur de Lion s'empara de Dârûm, au sud d'Ascalon, fragilisant un peu plus les communications entre la Syrie et l'Égypte et début juin, Saladin apprit, après avoir reçu quelques renforts de Syrie du Nord, que les Francs avaient l'intention de marcher sur Jérusalem et se regroupaient à Latrun. Les négociations ne furent pas totalement rompues, mais de part et d'autre des raids furent lancés contre les caravanes qui approvisionnaient le camp adverse. Le 24 juin, l'attaque des Francs, entre Ascalon et Hébron, contre une caravane venant

d'Égypte fut d'une ampleur particulière. Les musulmans avançaient sur leurs gardes, mais furent trahis par des bédouins arabes. Un millier de cavaliers et autant de fantassins francs emportèrent un butin très important en marchandises diverses, en animaux de bât et en prisonniers [312].

Pendant ce temps, Saladin se préparait à soutenir un siège à Jérusalem. Chaque portion de rempart fut assignée à un émir chargé d'en surveiller la restauration, tandis qu'à l'extérieur de la ville, les sources d'eau furent empoisonnées, les puits et les citernes détruits. Au sein de son armée, certains auraient préféré affronter les Francs sur le champ de bataille, au risque de perdre Jérusalem, plutôt que d'avoir à soutenir un siège car ils craignaient de subir le sort de leurs coreligionnaires d'Acre. Les tensions entre Kurdes et Turcs étaient palpables et, pour éviter toute contestation, Saladin, sur les conseils de l'un de ses émirs, désigna un membre de sa famille, Bahrâmshâh, fils de Farrûkhshâh de Baalbek, pour le représenter à Jérusalem au cas où lui-même devrait s'en absenter [313].

Les Francs qui avaient atteint Bayt Nûbâ firent toutefois marche arrière vers Ramla le 5 juillet 1192. L'attaque de Jérusalem leur parut sans doute trop risquée. Richard Cœur de Lion craignait de manquer d'eau et de ne pas pouvoir mener un siège suffisamment long. Les musulmans étaient sur leur terrain et attendaient, outre le retour d'al-ʿÂdil, des renforts venus d'Orient. Leur détermination à garder Jérusalem était forte et leur position beaucoup plus difficile à prendre que le port d'Acre où les Francs avaient disposé de la maîtrise de la mer.

Aussitôt les Francs repartis, Saladin reçut un nouveau messager d'Henri de Champagne, venu négocier la paix en échange des territoires conquis par Saladin sur le littoral. Le refus irrité de

Saladin n'empêcha pas les discussions de se poursuivre. Les Francs, Richard Cœur de Lion en tête, insistaient sur le fait qu'ils étaient tous ruinés et qu'il valait mieux faire la paix. Les émirs de Saladin semblaient d'accord pour laisser le littoral aux Francs. Les musulmans conserveraient l'arrière-pays et les territoires intermédiaires seraient partagés. Ascalon, en revanche, serait détruite et n'appartiendrait à personne. Richard Cœur de Lion demanda à installer une vingtaine de Francs dans la citadelle de Jérusalem et plaida pour la libre résidence des Francs et chrétiens orientaux dans la ville, mais Saladin ne voulait reconnaître aux Francs que le droit de pèlerinage. Richard, de son côté était très réticent à détruire Ascalon qu'il venait de restaurer à grands frais. Saladin proposa de lui laisser, en compensation, les villages autour. Certains émirs suggérèrent de lui céder aussi Lydda, dans l'arrière pays de Jaffa. Mais Richard demandait à contrôler toute la côte de Dârûm jusqu'à Antioche.

Pendant que les négociations se poursuivaient ainsi, tout au long du mois de juillet, des renforts arrivaient auprès de Saladin : ses fils al-Afdal (2 juillet) puis al-Zâhir (17 juillet), son frère al-ʿÂdil (23 juillet) et enfin des troupes venues de l'est (Mossoul, Âmid et Sinjâr). Cela lui permit de reprendre provisoirement Jaffa, le 30 juillet, mais Richard Cœur de Lion, reparti vers Acre avec l'idée d'attaquer Beyrouth, remit la voile au sud sans tarder et, avec l'aide d'une flotte d'une cinquantaine de bateaux reprit possession de la ville [314].

Des deux côtés, cependant, les hommes s'essoufflaient, Richard Cœur de Lion était malade et pressé de rentrer chez lui, Saladin était physiquement et moralement éprouvé, le pays était dévasté, les échanges économiques coupés, les prix très élevés. Il devenait évident pour tout le monde qu'aucune victoire militaire décisive ne

pourrait être remportée. Les négociations reprirent avec, cette fois, la volonté de les faire aboutir. Elles achoppaient encore sur Jérusalem, qu'aucune des deux parties ne voulait lâcher, et sur Ascalon, plus importante pour les musulmans que pour les Francs malgré les sommes dépensées par Richard Cœur de Lion pour sa reconstruction. Le roi d'Angleterre, lui-même vassal du roi de France pour ses territoires français, proposa de détenir Jaffa et Ascalon comme vassal de Saladin. Ce dernier répondit qu'il voulait bien céder Jaffa mais pas Ascalon.

La poursuite des négociations n'empêchait ni les escarmouches ni les intentions belliqueuses destinées à pousser les parties à trouver un accord. Saladin reçut encore au mois d'août des renforts de Mossoul, d'Égypte et de Hama. Finalement, le 1er septembre 1192, un accord fut trouvé dont le texte fut rédigé par ʿImâd al-Dîn [315] : une trêve de trois ans et huit mois fut instaurée sur terre et sur mer, la côte de Tyr à Jaffa restait chrétienne et Ascalon, qui avait été au cœur des négociations, était rendue à Saladin mais après destruction de ses fortifications. De même, celles de Gaza et Dârûm devaient être détruites. Jérusalem restait musulmane mais les pèlerins chrétiens étaient autorisés à s'y rendre. Il fut décidé que les revenus de Ramla et Lydda seraient désormais partagés. Saladin gardait Nazareth et Saffûriyya (Sephoris) au sud-est d'Acre. Aucun échange de prisonniers ne semble avoir été prévu, contrairement à ce qui se passait généralement en pareil cas. Le 2 septembre, Richard Cœur de Lion, malade, envoya Henri de Champagne et quelques autres Francs, dont Balian d'Ibelin, prêter serment. Comme le fait justement remarquer Ibn Shaddâd, les souverains occidentaux prêtaient rarement serment en personne quand il s'agissait d'un traité [316]. Ils envoyaient leurs vassaux le faire en leur nom, ce qui leur évitait tout risque de parjure. Le

lendemain, ce fut au tour de Saladin de prêter serment ainsi que plusieurs membres de son entourage : al-ʿÂdil, al-Afdal, al-Zâhir, al-Mansûr, de même que les émirs Sayf al-Dîn al-Mashtûb, Badr al-Dîn Dildirim et Ibn al-Muqaddam, c'est-à-dire tous ceux dont les territoires étaient limitrophes des Francs. Un héraut parcourut le camp de Saladin pour annoncer la trêve et la liberté de circulation pour tous sur l'ensemble des territoires chrétiens et musulmans.

Au regard du rapport de forces immédiat et de la démoralisation des troupes, Saladin s'en sortait relativement bien : même s'il ne récupérait pas Jaffa, il n'avait cédé ni sur Ascalon ni sur Jérusalem. Il faut dire que sa position à long terme apparaissait plus forte que celle des Francs. Les musulmans défendaient leurs propres territoires et pouvaient espérer recevoir de nouveaux renforts. Saladin était moins pressé par le temps que Richard Cœur de Lion, malade et loin de son royaume, qui ne voulait pas partir sans avoir conclu un accord. La paix fut en tout cas accueillie avec beaucoup de soulagement des deux côtés, même si Saladin restait inquiet pour l'avenir. Les Francs ayant gardé un pied dans la région, il pensait, en effet, qu'ils se renforceraient bientôt et regagneraient du terrain. Ibn Shaddâd le décrit clairvoyant et réticent à conclure cet accord pour l'excuser aux yeux de la postérité. Mais, en même temps, il lui donne raison de l'avoir signé, car, selon lui, telle était la volonté de Dieu qui savait que la fin de Saladin était proche. Si sa mort était survenue avant la conclusion de la paix, alors les conséquences auraient été catastrophiques pour l'Islam[317]. Un émir fut envoyé détruire les fortifications d'Ascalon, accompagné d'un détachement franc. La garnison franque réclama d'être payée, mais ordre leur fut envoyé par Richard Cœur de Lion de vider les lieux. La démolition commença le 7 septembre, et tandis que les armées musulmanes

rentraient chez elles, Saladin retourna à Jérusalem. Richard, lui, quitta la Terre sainte le 9 octobre 1192.

Tripoli et Antioche furent inclus dans l'accord bien qu'ils fussent restés neutres tout au long des récents événements. Saladin reçut chaleureusement à Beyrouth Bohémond III d'Antioche, accompagné de quatorze barons, à la fin du mois d'octobre 1192. Il lui remit les terres d'al-ʿAmq et Azarghân, en Syrie du Nord, dont le revenu s'élevait à quinze mille dinars par an et lui offrit une pension de vingt mille dinars sur les territoires mixtes d'Antioche ainsi que de généreux cadeaux pour ses compagnons[318].

16
Les règles de la guerre

La nécessité de négocier

Au début de son règne, Saladin dénonça souvent les ententes entre Zenguides et Francs afin d'attaquer ses adversaires et de valoriser son image de combattant du jihad. Ses discours ne l'empêchèrent pas de négocier lui-même avec les Francs dès 1175, autant de fois que nécessaire, pour avoir les mains libres ailleurs, parce que les affaires égyptiennes exigeaient son retour en Égypte, pour se refaire des forces, ou tout simplement par nécessité lorsque le conflit militaire était dans l'impasse.

Les négociations pouvaient avoir comme objectif la conclusion d'une alliance ou d'un accord de non-agression, la remise d'une ville ou d'une forteresse, l'arrêt des combats pour une durée déterminée, le partage des territoires et l'échange de prisonniers. La trêve avec l'ennemi chrétien fut toujours affaire délicate pour Saladin, dont l'entourage ne cessait de diffuser l'image du parfait combattant du jihad, mais qui devait aussi, comme tout souverain de cette époque, s'adapter à la réalité du terrain et du rapport de

forces. Aussi ses panégyristes déployèrent-ils beaucoup d'efforts pour expliquer et justifier les trêves qu'il conclut avec les Francs.

Pour tous les musulmans, la trêve avec l'infidèle est d'abord autorisée par le verset 63 de la sourate VIII du Coran : « S'ils inclinent à la paix, inclines-y toi aussi. » Ce verset fut à plusieurs reprises utilisé par les proches de Saladin pour le convaincre d'arrêter les combats ou pour justifier son action. Souvent, la suspension des hostilités était présentée comme une étape provisoire : pousser l'ennemi à se disperser, se reposer et, pendant ce temps, reprendre des forces pour mieux réattaquer[319]. Contrairement à la paix (*sulh*), la trêve (*muhâdana*) était donc toujours conclue pour une durée déterminée, de deux à quatre ans en général. Saladin se conformait ainsi à la loi musulmane, qui interdit de signer une paix définitive avec l'ennemi chrétien et qui autorise la trêve pour une durée maximale de dix ans[320]. Les musulmans avaient bien conscience du fait que tout arrêt des combats profitait aussi au réarmement de l'autre camp. Mais ils pouvaient légitimement espérer – compte tenu des distances – que ce réarmement serait long et laborieux pour les Francs. Ils savaient que la croisade, une fois dispersée, la troisième notamment, mettrait de longues années à se reconstituer et à mobiliser des armées comparables en puissance.

La trêve entre Saladin et les Francs fut toujours présentée par lui-même et son entourage comme une nécessité politique, économique ou tactique. Ainsi, au début de l'été 1180, al-Fâdil encouragea Saladin à signer un arrêt des combats en Palestine afin de rentrer au plus vite en Égypte régler les problèmes financiers. Selon Guillaume de Tyr, Saladin fut poussé à conclure cette trêve en raison des graves difficultés d'approvisionnement qu'endurait alors la Syrie après cinq longues années de disette. Saladin se

justifia, de son côté, dans une lettre au calife en évoquant l'obligation dans laquelle il se trouvait de s'opposer aux ambitions de Qilij Arslân, sultan seljoukide d'Anatolie[321]. De même, s'il accepta, en 1185, la demande de trêve de Raymond de Tripoli, alors régent du royaume de Jérusalem, c'est parce qu'il voulait avoir les mains libres contre Mossoul[322]. Ce point, ses biographes se gardèrent bien de l'évoquer, tant il allait à l'encontre de sa propagande contre les Zenguides.

En d'autres circonstances, Saladin est représenté, au contraire, sous les traits d'un souverain déterminé à poursuivre le combat, confiant dans l'assistance d'Allâh, et cependant disposé à écouter les conseils de ses émirs. Ce mélange de fermeté et de flexibilité nous est bien restitué dans la lettre qu'il adressa au calife en septembre 1192 :

> Votre serviteur, répugnant à la paix, ne jugeait pas bon de s'amollir à l'écart des hostilités – trait caractéristique des princes de ce temps. Mais les émirs et les hommes judicieux qui se trouvent auprès de lui ont unanimement pensé que notre avantage nous commandait de conclure la paix, qu'elle sera pour les infidèles un mauvais marché, tandis que l'Islam y gagnera [...]. En effet, c'est une paix qui leur nuit plus que la guerre : elle les éloigne – que dis-je ? elle les chasse – de ces régions. Quand donc se rassembleront de nouveau les redoutables effectifs de ces ennemis ? Quand donc les renforts de ces damnés qui se succèdent sur l'eau, se rencontreront-ils, alors que cette concentration ne prévaudra sur leur dispersion que dans cinq années, alors qu'il ne leur est arrivé, en renfort, sur des milliers d'hommes, que quelques centaines[323] ?

La cessation provisoire des combats était aussi présentée quelquefois comme une victoire sur les Francs qui, acculés par l'épée, étaient forcés de négocier. « Cette trêve fut établie d'une façon qui fit relever la tête de l'Islam et courber le cou de l'idolâtrie » écrit encore Saladin au calife. Ici, comme ailleurs, le récit minimise volontiers les concessions et valorise les acquis. La trêve prend la forme d'une victoire pour les musulmans, d'une soumission et d'une humiliation pour les Francs. Ainsi celle de

1180, présentée comme une issue positive grâce à laquelle Saladin parvint à libérer l'Islam du tribut que ses prédécesseurs versaient aux Francs [324].

Les messagers chargés de négocier bénéficiaient en principe de l'immunité (*amân*). On sait par exemple qu'en 1179 l'envoyé de Tripoli assiste impuissant au massacre des Francs, après la prise du château de Bayt al-Ahzân, mais s'en sort sain et sauf [325]. Lorsque les échanges se faisaient avec des contrées lointaines, la première mission de l'ambassadeur était de s'assurer de l'authenticité des messages reçus antérieurement. La précaution était moins nécessaire dans le cas des missives en provenance de l'empereur byzantin qui, elles, étaient scellées d'un sceau en or à l'effigie de l'empereur [326] ; elle s'imposait en revanche dans le cas d'une lettre envoyée par un souverain d'Occident. D'où les précautions prises par Saladin dans ses réponses à Frédéric Barberousse. Lors de sa première ambassade auprès de l'empereur, il chargea son envoyé de s'assurer au préalable, à Gênes, de l'authenticité de la lettre qu'il avait reçue de l'empereur. Ce même doute transparaît, en 1188, dans les termes de sa lettre à Frédéric – si toutefois celle-ci est authentique : « Un certain Henri [de Dietz] est venu nous voir disant qu'il était votre messager. Il nous a remis un document qu'il a prétendu émaner de vous. » À la fin, on peut encore lire : « Si le document qui nous est parvenu par l'intermédiaire du dit Henry émane bien du roi, nous lui avons rédigé cette réponse [327]. »

Les longues négociations qui se déroulèrent entre Francs et musulmans à la veille et au lendemain de la chute d'Acre, maintes fois décrites dans les sources, illustrent bien la façon dont elles étaient généralement menées. Richard Cœur de Lion exprima à plusieurs reprises le désir de rencontrer Saladin, mais celui-ci n'y

consentit jamais et préféra confier à son frère al-ʿÂdil le soin de négocier. À la demande du roi d'Angleterre Saladin fit répondre :

> Les rois ne se rencontrent pas à moins qu'un accord ait été conclu, car il ne leur convient pas de se battre après s'être rencontrés et avoir partagé un repas. Si le roi d'Angleterre souhaite me rencontrer, un accord doit être au préalable signé. Nous devons avoir avec nous un interprète de confiance pour faire en sorte que nous nous comprenions [328].

Richard Cœur de Lion et al-ʿÂdil, en revanche, se rencontrèrent plusieurs fois en terre franque et en terre musulmane. Leurs relations furent excellentes et une certaine amitié les unit au point que, nous l'avons vu, Richard envisagea de donner sa sœur en mariage à al-ʿÂdil. Aucune décision, toutefois, n'était envisagée sans l'accord de Saladin à qui al-ʿÂdil en référait régulièrement. Le rôle des interprètes dans ces discussions était très important et chaque parti se faisait en général accompagner de son propre traducteur. Certains seigneurs francs, nés en Orient, parlaient bien l'arabe. Onfroi IV de Toron, « un beau jeune homme bien que rasé de près comme c'est leur coutume [329] », servit d'interprète à Richard Cœur de Lion et Renaud de Sidon fut le messager de Conrad à Saladin [330]. Lors du siège d'Acre, les croisés ayant afflué de toutes les régions d'Europe, il devint très difficile de les comprendre. Pour communiquer avec leurs prisonniers, les musulmans furent obligés de faire appel à des interprètes successifs :

> Lorsque nous faisons un prisonnier ou que l'un d'eux se met sous notre protection, nous avons besoin de plusieurs interprètes pour les entendre. Ils se traduisent successivement ; les paroles du premier sont traduites par un deuxième et les paroles de celui-ci par un troisième [331].

Les Francs eurent aussi recours aux populations indigènes pour négocier, le plus souvent des chrétiens qui connaissaient l'arabe et qui, à leur contact, avaient appris le latin. Un certain Yûsuf fut ainsi envoyé par Conrad à Saladin à deux reprises au moins, au

printemps 1192[332]. Du côté musulman, un homme de confiance de Saladin, nommé Najîb al-Dîn al-ʿAdl, fut plusieurs fois envoyé à Richard Cœur de Lion qui, dit-on, l'appréciait beaucoup[333]. Les messagers byzantins, quant à eux, parlaient souvent plusieurs langues, tel ce vieux diplomate reçu par Saladin en 1190, impressionnant d'allure, qui connaissait l'arabe, le grec et le latin[334].

Toute négociation impliquait la mise en œuvre de moyens de pression qui étaient aussi bien militaires que psychologiques. Nous avons vu comment les raids et les escarmouches s'étaient multipliés durant la période de négociations entre Saladin et Richard Cœur de Lion. Il fallait à tout prix montrer à l'adversaire qu'on ne discutait pas en position de faiblesse. Pour marquer leur supériorité, les chefs rivalisaient aussi, dans leur position d'hôtes, en déploiement de puissance et de faste. Saladin prenait soin de recevoir les messagers des Francs entouré de toutes ses troupes. Quand il les faisait comparaître, c'était debout devant lui[335]. Les messagers arrivaient souvent avec des présents dont la valeur était destinée à impressionner l'adversaire. Quelques semaines après son arrivée en Orient, Richard Cœur de Lion ayant souhaité envoyer des cadeaux à Saladin s'attira la riposte suivante :

> Al-Malik al-ʿÂdil répondit : « Nous accepterons ces présents à charge de revanche, à condition de rendre l'équivalent. » L'envoyé reprit : « Nous avons des faucons et autres oiseaux de chasse ; la traversée les a péniblement éprouvés et affaiblis ; ils sont exténués et épuisés ; nous désirons des volailles propres à les nourrir ; quand ils seront rétablis, nous vous les apporterons en présent, comme convenu suivant l'usage. » Al-ʿÂdil répondit : « Sans doute étant malade, votre roi a besoin de poules et de poulets ; nous lui en ferons porter tout ce qui lui sera nécessaire ; ne prétexte donc pas, pour en demander, le besoin de nourrir des faucons, et prends une autre méthode[336] ! »

La fois d'après, les envoyés arrivèrent avec, pour cadeau, un prisonnier maghrébin que Saladin accepta puis fit libérer.

Quelques jours plus tard, ils revinrent, mais cette fois pour demander des fruits et de la glace en faveur du roi d'Angleterre qui était malade. La glace provenait de la neige tassée et exportée des sommets du mont Hermon qui surplombe Bâniyâs, appelé « Montagne de la neige » par les auteurs arabes parce que de la neige couvrait ses sommets hiver comme été[337]. Saladin leur accorda ce qu'ils demandaient et leur fit visiter le marché de l'armée, ses milliers de boutiques et ses nombreux bains, pour leur prouver que les musulmans ne manquaient de rien[338]. En 1192, d'autres biens furent échangés. Richard Cœur de Lion, à nouveau malade, envoya deux faucons à Saladin qui de son côté lui fit parvenir des fruits et de la glace, profitant aussi de l'occasion pour tenter d'obtenir quelques renseignements sur ses adversaires[339].

Ambassade et espionnage allaient volontiers de pair. Des hommes étaient envoyés pour reconnaître le terrain et en informer le sultan afin qu'il « sache une fois en route où s'arrêter, sans demeurer hésitant ni faire halte au hasard, ce qui pourrait l'amener dans un endroit pauvre en eau et en fourrage où l'ennemi l'enfermerait et en triompherait[340] » ; d'autres étaient chargés de sonder les intentions de l'ennemi ou de négocier en secret avec les forces d'opposition. Peu de temps avant la mort de Nûr al-Dîn, en 1174, Saladin reçut ainsi un ambassadeur des Francs nommé « Georges » qu'il soupçonna de comploter avec les partisans de la dynastie déchue des Fatimides. Il décida, à son tour, de le faire espionner par un Franc[341]. Sibylle, la troisième femme de Bohémond d'Antioche, fournissait en secret des informations à Saladin qui, pour la remercier, libéra sa sœur, la châtelaine de Burzayh, après la chute de la forteresse en 1188[342]. En 1191, lors du siège d'Acre, les sources chrétiennes rapportent que des espions

envoyaient aux Francs, depuis l'intérieur de la ville, des messages attachés à des flèches, rédigés en hébreu, latin ou grec[343].

Les Francs avaient aussi recours aux services de bédouins qui, s'ils étaient bien rétribués, n'avaient aucun scrupule à trahir les musulmans[344]. À l'inverse, d'autres espions renseignaient Saladin sur les mouvements des Francs et sur leurs dissensions[345]. Mais il était souvent difficile de faire la part entre vraies informations et fausses nouvelles. Ainsi se répandit chez les musulmans la rumeur de la mort du roi de France à Antioche, celle de l'arrivée du pape à Constantinople à la tête d'une immense armée en 1192, ou encore celle de la mort de Richard Cœur de Lion à son départ de Terre sainte[346].

Les accords négociés étaient le plus souvent mis par écrit et conservés des deux côtés. Ils étaient rarement signés mais généralement lus à haute voix et chaque partie prêtait ensuite serment de les respecter. ʿImâd al-Dîn rédigea celui de 1192, qui fut sans doute traduit en latin. Des représentants de chaque camp jurèrent ensuite de le respecter. Trop malade pour le lire, Richard Cœur de Lion se contenta de dire : « J'ai fait la paix : voici ma main[347]. » Celui qui rompait la trêve était donc considéré comme parjure. Renaud de Châtillon, qui le fut à plusieurs reprises, souffrait pour cette raison d'une très mauvaise réputation auprès des musulmans. En 1182, les Francs accusèrent à leur tour Saladin d'avoir rompu la trêve conclue deux ans plus tôt, quand il mit des conditions impossibles à remplir pour rendre les naufragés d'un bateau[348]. Les musulmans considéraient, quant à eux, que la trêve avait été précédemment rompue par l'expédition de Renaud de Châtillon, en 1181, contre la région du Hijâz.

Après la trêve, venait le temps du partage des terres et de la libre circulation des populations. Au-delà des territoires concédés à

chaque camp, les accords prévoyaient parfois un partage des revenus sur certaines terres frontalières administrées en commun. À Habîs Jaldak (Cave de Sueth), à l'est du lac de Tibériade, par exemple, les revenus étaient partagés et les Francs offraient la protection de leur forteresse aux musulmans qui cultivaient les terres des alentours fertiles en céréales, en vignes et en oliviers [349]. De même, en 1192, l'accord conclu entre Richard Cœur de Lion et Saladin prévoyait un partage des revenus de Ramla et Lydda. Le rythme des récoltes jouait un rôle aussi important dans les guerres que dans les négociations. Les raids de printemps avaient pour but de détruire le plus grand nombre de récoltes, d'affamer les populations et de faire monter les prix. En 1188, ʿImâd al-Dîn se félicite de l'expiration de la trêve accordée à Bohémond III avant la saison des moissons, pour éviter que les Francs ne disposent tranquillement des récoltes [350].

Une fois les combats terminés, les populations n'hésitaient pas à se mélanger. En 1167, après la levée du siège d'Alexandrie, les habitants vinrent discuter avec les Francs qui eux-mêmes allèrent admirer la ville [351]. Un témoin nommé Sharîf al-Idrîsî, qui avait servi de messager entre le gouverneur de la ville et Shîrkûh, rapporte que Saladin avait obtenu des Francs le transport par bateaux des malades et des blessés jusqu'en Syrie. Al-Idrîsî fit partie de ces passagers qui débarquèrent à Acre où ils furent d'abord emprisonnés jusqu'au retour du roi Amaury. Libérés, ils purent alors regagner Damas en toute sécurité [352].

Après la conclusion de la trêve de septembre 1192, les musulmans allèrent faire leurs courses à Jaffa occupée par les Francs, tandis qu'une foule de ces derniers se rendait en pèlerinage à Jérusalem. Saladin les fit même escorter sur la route pour assurer leur sécurité. Il espérait qu'une fois leur pèlerinage accompli, ils

repartiraient très vite en Occident. Paradoxalement Richard Cœur de Lion chercha à limiter leur nombre et demanda à Saladin de n'accepter que ceux qui seraient en possession d'une autorisation écrite de sa part. Saladin n'en fit rien et reçut très courtoisement les nobles francs qui décidèrent de s'y rendre[353]. ʿImâd al-Dîn observe, non sans raison, que Richard Cœur de Lion craignait, s'il laissait les Francs accomplir leur vœu de pèlerinage, que ces derniers ne perdent leur ardeur à revenir libérer Jérusalem. Lui-même décida de ne pas s'y rendre, car la visiter sans pouvoir la libérer c'était accepter tacitement l'autorité musulmane sur la ville. Plus tard, lorsque Louis IX débarqua en Terre sainte, son entourage lui tint le même discours pour le dissuader de se rendre à Jérusalem :

> Si lui, qui était le plus grand roi des chrétiens, faisait son pèlerinage sans délivrer la cité des ennemis de Dieu, tous les autres rois et les autres pèlerins qui viendraient après lui se tiendraient tous pour contents de faire leur pèlerinage ainsi que le roi de France l'aurait fait, et ne s'inquiéteraient pas de la délivrance de Jérusalem[354].

Beaucoup plus rares sans doute, mais pas moins intéressants, furent les rapprochements et les échanges entre Francs et musulmans pendant le déroulement d'un siège, des fraternisations qui ne sont pas sans rappeler certains épisodes d'une histoire plus récente, notamment les fraternisations à la veille de Noël, durant la guerre de 1914-1918, entre soldats français et allemands. ʿImâd al-Dîn raconte :

> Voici l'un des événements rares et surprenants, l'un des faits piquants et étranges. De part et d'autre, pendant quelques jours, on en eut assez de partir continuellement en guerre. « Jusques à quand ce combat ? dit un des Francs, des hommes ont péri ; faites donc sortir vos jeunes gens vers les nôtres et que les uns et les autres se trouvent sous votre sauvegarde et sous la nôtre. » Alors deux de leurs jeunes gens avancèrent, et deux autres de la ville : ils combattirent longtemps et trouvèrent ardent le feu de la guerre. Puis un des deux jeunes musulmans s'élança sur un des deux jeunes infidèles, le lança

sur le sol, se jeta sur lui, le maintint, l'étreignit épuisé, puis le traîna prisonnier. Quelques Francs le rachetèrent pour deux dinars [355].

Les affrontements

Escarmouches, raids, grandes batailles en terrain ouvert ou sièges de villes et de forteresses, tous les types d'affrontement furent pratiqués au temps de Saladin. Les raids accompagnés de pillages étaient fréquemment utilisés de part et d'autre sans véritable but de conquêtes, mais simplement pour punir l'adversaire, exercer une pression sur lui, le démoraliser ou faire du butin. Dans ces cas-là, la rapidité et l'effet de surprise comptaient pour beaucoup. Les troupes engagées n'étaient guère nombreuses : deux à trois cents hommes, parfois quelques dizaines seulement. Les caravanes, les troupeaux et les récoltes étaient particulièrement visés. Ainsi, en 1182, dans la région de Damas, les villageois cachèrent leurs récoltes dans des cavités recouvertes de terre pour les protéger des pillards. En 1191, le raid du prince de Homs sur les troupeaux du comté de Tripoli rapporta aux musulmans plusieurs centaines de bêtes. Lui-même en conserva près de quatre cents et offrit, à cette occasion, à ʿImâd al-Dîn une mule « de race franque ». Au printemps 1192, c'est un raid franc sur un campement bédouin près de Dârûm qui ramena un millier de têtes de bétail [356]. Les raids visaient aussi les caravanes de marchands, de voyageurs et de pèlerins, notamment entre l'Égypte et la Syrie avant que Saladin n'eût repris les forteresses de Kérak et Shawbak, au sud-est de la mer Morte. Jusqu'en 1189, Saladin les faisait donc souvent escorter d'une garde militaire. C'est d'ailleurs l'un de ces raids, mené par Renaud de Châtillon, qui déclencha le grand affrontement entre Saladin et les Francs en 1187.

Dans les grandes batailles en terrain ouvert, comme à Hattîn par exemple, le nombre des soldats et surtout des cavaliers, véritable force de frappe des armées, était certes important mais loin d'être toujours déterminant. Saladin remporta des victoires avec une armée en sous-effectifs et en perdit d'autres avec des troupes plus nombreuses que celles de ses ennemis [357]. Pour mettre toutes les chances de son côté, il lui fallait donc prendre en compte un certain nombre d'autres facteurs : prévoir une retraite possible, choisir un bon terrain en position dominante avec le soleil dans le dos, assurer l'accès à l'eau, prévoir une tactique d'encerclement ou de retraite simulée, maintenir la cohésion des troupes, empêcher l'arrivée de renforts ennemis, choisir le bon moment pour attaquer à la faveur d'une faiblesse dans l'autre camp : une vacance de pouvoir, des difficultés de succession, des combats engagés sur d'autres fronts, la fatigue des troupes, etc. Saladin fut, de ce point de vue, un bon stratège. À plusieurs reprises il attira les Francs sur le terrain qui lui était favorable, que ce soit en 1183 à ʿAyn Jâlût et surtout en 1187 à Hattîn. En 1176, il gagna la bataille contre le Zenguide Sayf al-Dîn dans la mesure où ce dernier ne sut pas davantage profiter de son avance sur le terrain que de la fatigue des troupes de ses adversaires pour attaquer immédiatement. Son commandant commit, en outre, la grave erreur de disposer les bannières zenguides dans un endroit encaissé et peu visible si bien que l'armée, pensant que son chef était en déroute, se débanda très rapidement [358].

L'armée sur le terrain était divisée théoriquement en trois grandes sections : le centre – corps de troupes le plus puissant –, l'aile droite et l'aile gauche, auxquels s'ajoutaient parfois deux ailes supplémentaires. Dans chacune de ces sections, les hommes étaient rangés en bataillons sous la bannière et le commandement

d'un émir ou d'un prince. En première ligne, s'alignaient le plus souvent les fantassins protégés par des boucliers ou des éléments de palissade plantés dans le sol formant une sorte de rempart protecteur. Archers, arbalétriers, lanceurs de javelots étaient ainsi chargés, dans un premier temps, de repousser les assauts de l'armée ennemie. S'écartant sur les côtés, ils laissaient ensuite passer les cavaliers armés de lances et de flèches qui constituaient la principale force de frappe militaire. Après avoir chargé une première fois, les cavaliers pouvaient revenir à leur point de départ et les fantassins se remettaient en position pour les protéger.

Ces premières attaques, au fort impact psychologique, se faisaient le plus souvent au son des tambours et des trompettes et aux cris de « Dieu est grand ! », « Il n'y a pas d'autre divinité que Dieu ! » ou encore « Ô pour l'islam ! »[359], des cris d'armes, amplifiés par les instruments, qui stimulaient les combattants, leur permettaient de se rassembler sous une même bannière et effrayaient l'adversaire[360]. En arrière-garde, des hommes en moins grand nombre étaient parfois stationnés afin d'observer la situation et de pouvoir intervenir en cas d'urgence. Dans la conduite de la bataille, Saladin se trouvait en général au premier rang ou bien, au contraire, à la tête de l'arrière-garde pour agir dans les situations désespérées et pour empêcher les troupes de se débander. La description faite par Ibn Shaddâd de la bataille d'Arsûf le 7 septembre 1191 donne une image assez claire de la façon dont se déroulaient les combats :

> J'ai vu leurs cavaliers, massés au centre de l'infanterie ; ils saisirent leur lance, poussèrent tous à la fois un même cri, et l'infanterie ouvrit ses rangs ; ils chargèrent alors à l'unisson sur tous les côtés à la fois. Un groupe chargea notre aile droite, un autre notre aile gauche et un troisième notre centre. Nos hommes les laissèrent passer. Je me trouvais dans le centre qui recula massivement. Mon intention était de rejoindre l'aile

gauche puisqu'elle était la plus proche de moi. Je l'atteignis après qu'elle eut été brisée. Aussi pensai-je rejoindre l'aile droite quand je vis qu'elle avait fui de façon plus calamiteuse encore que tout le reste. Je décidai alors de rejoindre la garde du sultan – que Dieu lui soit miséricordieux – qui se tenait comme d'habitude en réserve pour aider tous les autres. J'arrivai auprès de la garde, mais le sultan n'y avait laissé que dix-sept combattants et avait emmené le reste au combat. Toutefois, les bannières étaient encore là et les tambours battaient sans interruption. Quand le sultan vit le revers subi par les musulmans, il retourna vers sa garde et la retrouva en si petit nombre. Il se tint au milieu d'elle tandis que les hommes fuyaient de tous côtés. Il avait ordonné de battre les tambours sans arrêt. [...] Les musulmans étaient en totale déroute. [...] Tous ceux qui voyaient la troupe du sultan ferme sur ses positions avec les tambours qui battaient toujours, avaient honte de les dépasser et craignant le désastre qui s'ensuivrait ralliait sa troupe. Un grand nombre se rassembla ainsi [361].

Les armures des cavaliers francs les protégeaient de la tête aux pieds et leurs chevaux étaient de même revêtus de caparaçons jusqu'aux sabots. Mais cet armement lourd les gênait considérablement par grosse chaleur et les ralentissait lorsque leurs chevaux s'effondraient et qu'ils devaient prendre la fuite [362]. Les cavaliers de Saladin étaient, eux, protégés par des cottes de mailles et des cuirasses beaucoup plus légères qui, d'une part, leur permettaient de garder une plus grande mobilité et, d'autre part, pesaient moins lourd sur leurs chevaux arabes. Saladin lui-même ne se séparait jamais de sa brigandine (*kazâghand*), sorte de cotte de mailles recouverte de cuir ou de tissus rembourrés [363]. Les heaumes, en métal ou en cuir traité, protégeaient la tête. D'après Abû Shâma, celui de Saladin était doré [364].

Les lances et les épées étaient les armes par excellence des cavaliers musulmans et chrétiens. Usâma Ibn Munqidh, admiratif de la manière dont les Francs se servaient de leur lance, donne quelques conseils, dans ce domaine, au cavalier musulman :

Je dois dire ceci : quand on se prépare à porter un coup de lance, on doit assurer sa main et son bras sur l'arme, contre le flanc, et laisser le cheval agir comme il le fait au moment

du coup. Car tant qu'on remue la main qui tient la lance, ou qu'on étend le bras ainsi armé, on prive le coup de toute efficacité et de tout dommage [365].

Contrairement à la plupart des représentations de batailles entre Francs et musulmans dans les manuscrits occidentaux du XIII^e^ au XV^e^ siècle, les combattants de Saladin étaient armés d'épées à lame droite et non recourbées. Les sabres à lame recourbée, en effet, ne firent leur apparition au Proche-Orient que plus tard, entre le milieu du XIII^e^ et le début du XIV^e^ siècle et leur origine est sans doute à rechercher en Asie centrale [366]. L'acier trempé était connu en Occident comme acier de Damas, mais il est probable que le terme « damassé » était plus souvent lié à la fine décoration des lames, faite d'incrustations d'or et d'argent, pour laquelle Damas était réputée, qu'au procédé de fabrication de ces lames. Le fer était en grande partie importé d'Occident, par l'intermédiaire des marchands italiens, malgré les interdictions répétées de la papauté, ainsi que d'Anatolie, d'Espagne, du Maghreb, d'Inde et de Chine d'où l'on faisait venir aussi des lames déjà fabriquées.

D'un côté comme de l'autre, les combattants étaient également armés d'arcs et de flèches. Dans son traité sur les armées dédié à Saladin, al-Tarsûsi décrit longuement tous les types d'arcs, du plus simple au plus sophistiqué, qui existaient de son temps. L'usage de l'arbalète était fréquent surtout dans les guerres de siège. Une sorte de grande arbalète à tour, comprenant trois à quatre arbalètes montées sur un châssis, constituait une arme particulièrement puissante :

Parmi les variétés de l'arc se trouve l'arc *ziyâr*. C'est celui qui a le tir le plus fort, le volume le plus gros, la flèche la plus meurtrière. Il faut de nombreux hommes pour en tendre la corde. On le fabrique avec diverses sortes de bois. On le dresse contre les tours et obstacles semblables, et personne n'ose l'affronter. [...] Le cheikh Abû l-Hasan ibn al-Abraqî al-Iskandarânî, avec son talent supérieur, son excessive intelligence, son adresse au tir, la qualité de son expérience, m'a décrit un arc *ziyâr* de son invention dont la

> puissance de tir vaudrait vingt hommes tirant avec son savoir-faire, mais dont la manœuvre est assurée par un seul homme, avec un tir des plus durs et des plus meurtriers [367].

Les boucliers étaient fabriqués de matériaux très divers : bois, métal, boyaux, peaux d'animaux. À l'époque de Saladin, les musulmans utilisaient surtout des boucliers ronds alors que les Francs se servaient de la targe allongée et terminée en pointe. Le témoignage d'al-Tarsûsî est là aussi très intéressant car il suggère que la représentation des armoiries sur les boucliers des Francs se répandait à cette époque :

> Puis vient la *târîqa* [targe] : c'est le bouclier employé par les Francs et les Byzantins qui l'[arrangent ?] en le dorant et l'oignant, en le peignant de toutes sortes de couleurs, de dessins, d'arrangements artistiques. C'est un bouclier long conformé de façon à cacher le cavalier et le piéton ; il commence rond, puis il se rassemble peu à peu, et l'extrémité en aboutit à un point précis comme les pointes de piques [368].

Dans les batailles, les Francs aimaient se faire accompagner de leurs objets liturgiques et symboles religieux qui constituaient les premières cibles des attaques musulmanes. Déjà en 1149, Shîrkûh, l'oncle de Saladin, avait tué, lors de la bataille d'Inab, le Franc qui portait la croix [369]. On sait ensuite combien la relique de la Vraie Croix, capturée lors de la bataille de Hattîn, pesa lourd dans les négociations entre Francs et musulmans. Devant Acre, en octobre 1189, une bataille opposa les Francs aux musulmans au cours de laquelle le roi de Jérusalem, qui se trouvait au centre de l'armée, avançait précédé par un évangile porté par quatre personnes et couvert d'un tissu de satin [370].

Les étendards sous lesquels se rangeaient les combattants avaient aussi une très forte portée symbolique. Sur le champ de bataille, ils indiquaient l'emplacement où se trouvaient les troupes des émirs ou du sultan qui les commandaient. Toutefois, pour tromper l'ennemi et esquiver ses attaques, le sultan pouvait se

tenir loin de ses bannières. Celles de Saladin étaient de couleur jaune tout comme la tunique de soie qui recouvrait la cuirasse de Saladin et des cavaliers de sa garde[371]. Ibn Khallikân, biographe de la seconde moitié du XIIIe siècle, dit avoir vu lors d'une visite au tombeau de Saladin une tunique jaune lui ayant appartenu dont les manches étaient bordées de poignets noirs[372]. Le jaune était donc la couleur de Saladin, associée parfois au rouge : couleur des étendards, que ʿImâd al-Dîn compare à des anémones, et de la tente que Saladin se faisait dresser lors de ses campagnes militaires. Un jour, s'apercevant que la tente de l'un de ses médecins, Ibn al-Mutrân, était également rouge et craignant qu'on ne la confonde avec la sienne, il la fit aussitôt abattre[373].

Pourquoi ce choix du jaune et du rouge, deux couleurs proches par leur luminosité, leur intensité et même leur sémantique[374] ? Le jaune dont la symbolique est ambiguë, dans le monde arabe comme ailleurs, couleur de l'or et du soleil, du beurre et du miel, mais aussi du soufre et de la flamme qui consume, peut aussi bien symboliser le pouvoir royal et la gloire que la couardise et la trahison. Le rouge, couleur du feu et du sang, est souvent lié à la force vitale, à la puissance et aux vertus guerrières mais peut être aussi symbole de puissance infernale. Est-ce par simple élimination que ces deux couleurs furent choisies par Saladin ? Le noir étant la couleur du califat abbasside de Bagdad, noirs étaient les étendards et les robes d'honneur envoyés par le calife et Saladin n'aurait pu adopter cette couleur sans offenser gravement ce dernier[375]. Le blanc était la couleur des califes fatimides, la dynastie chiite renversée par Saladin. Le bleu a toujours été une couleur inquiétante pour les Arabes qui la considéraient comme une couleur magique, néfaste et source de malheur[376]. Le vert, symbole de la nature et de la végétation était considéré comme la

couleur du paradis[377] et celle des martyrs du jihad : « Allâh met leurs âmes dans les corps d'oiseaux verts, qui viennent se désaltérer aux fleuves de l'Éden, et manger de ses fruits » dit un hadith célèbre[378]. Restaient le jaune et le rouge qui sont, avec le vert, les couleurs les plus souvent citées dans les ouvrages arabes antérieurs au XII^e siècle[379].

Mais sans doute faut-il rechercher ailleurs les vraies raisons de ce choix. Constatons d'abord que bien d'autres exemples de bannières jaunes existent dans l'histoire de l'Islam. Si le Prophète s'est vu attribuer, le plus souvent, une bannière noire, certaines traditions lui en attribuent une blanche et même une jaune[380]. Certains prétendent aussi que le Prophète donna des bannières jaunes aux habitants de Médine qui se rangèrent à ses côtés (*Ansâr*). Lors de la célèbre bataille de Siffîn, en 657, les couleurs prédominantes semblent avoir été le noir, le blanc, le rouge mais aussi à un moindre degré le vert et le jaune[381]. Il est difficile de tirer des conclusions de ces données qui ne sont pas toujours cohérentes, mais on peut noter tout de même que le jaune est souvent associé à des traditions chiites ou eschatologiques. Ainsi le rebelle chiite Abû l-Sarâyâ al-Shaybânî, exécuté à Kufa en 815, arborait des bannières jaunes de même que le descendant de ʿAlî, Ibrâhîm ibn ʿAbd Allâh qui se révolta contre le calife al-Mansûr en 762-763[382]. On notera, avec intérêt, que de nos jours encore le drapeau du parti chiite libanais, le Hezbollah, est également jaune.

Par ailleurs, sur le plan eschatologique, selon une croyance largement répandue chez les musulmans sunnites et chiites, le Mahdî (« le bien-guidé ») doit venir régner sur cette terre, avant la fin du monde, pour restaurer la vraie religion et la justice[383]. Son règne sera précédé de l'arrivée de Jésus qui, selon certaines versions, descendra sur terre, à Damas, puis ira à Jérusalem où il

priera selon le rituel de Muhammad. Il tuera l'antéchrist (al-Dajjâl) et il n'y aura plus qu'une seule communauté, celle de l'Islam. Jésus vivra quarante ans et sera suivi par le Mahdî[384]. Le grand historien Ibn Khaldûn écrit à propos des traditions soufies sur le Mahdî :

> Il est établi dans la tradition que Jésus descendra sur le minaret blanc à l'est de Damas. Il descendra entre deux vêtements de couleur jaune-safran clair[385].

Dans certaines traditions, les Maghrébins, dont on craignait qu'ils n'envahissent l'Égypte et la Syrie, étaient appelés les « porteurs de drapeaux jaunes ». Leur arrivée, associée à la fin des temps, devait annoncer l'apparition du Mahdî. Ces traditions puisaient sans doute leur origine dans la peur éprouvée par les Syriens et les Égyptiens, lors de la grande révolte berbère de 740, au cours de laquelle deux armées omeyyades avaient été défaites et Kairouan était tombée aux mains des rebelles[386]. L'entourage de Saladin connaissait probablement ces traditions, mais de là à affirmer que Saladin voulut, en brandissant ses bannières jaunes, annoncer l'arrivée du Mahdî, il y a un pas qu'il est, à mes yeux, impossible de franchir.

Notons, surtout, que l'association du rouge et du jaune existait déjà à la cour fatimide d'Égypte. Sans être les couleurs de la dynastie, le rouge et le jaune n'en décoraient pas moins les fourreaux des épées des soldats lors des processions et apparaissaient aussi dans certaines bannières[387]. Saladin s'en est-il inspiré pour choisir les couleurs de sa dynastie ? Le système politique, militaire et institutionnel des Fatimides influença dans plus d'un domaine son gouvernement. Son plus proche conseiller, le cadi al-Fâdil, avait longtemps servi cette dynastie et il n'est pas impossible que Saladin se soit ainsi laissé influencer par ce qu'il avait vu à la cour du calife fatimide lorsqu'il en était le vizir.

Aucune source ne nous informe sur les motifs ou les inscriptions dont ces bannières jaunes flottant sur les champs de bataille étaient ornées. Ce n'est qu'à la fin de la période ayyoubide et à l'époque mamelouke surtout, dans la seconde moitié du XIIIe siècle, que les emblèmes et les armoiries se répandirent dans le monde musulman[388]. En 1250, Joinville avait remarqué, lors de sa croisade en Égypte avec Louis IX, que le sultan portait des armoiries d'or et que ses mamelouks ajoutaient aux armoiries d'or des roses, des bandes vermeilles – c'est-à-dire rouges –, des oiseaux ou d'autres « enseignes » encore[389]. Le médecin et biographe du XIIIe siècle, Ibn Abî Usaybiʿa, parle d'une flèche qui aurait porté les armoiries de Saladin[390].

Si Saladin eut des armoiries, nous ignorons tout de leur nature. L'aigle sculpté sur une pierre dans le mur ouest de la citadelle du Caire – qui était à l'origine bicéphale – a parfois été attribué à Saladin, mais rien ne permet de l'affirmer. Leo Ary Mayer l'avait déjà remarqué et plus récemment Nasser Rabbat a confirmé qu'en l'absence de données épigraphiques ou textuelles, il est actuellement impossible de savoir s'il date de l'époque ayyoubide, mamelouke ou même du début de la période ottomane[391]. Ailleurs, c'est un lion ou le sceau de Salomon qui sont représentés, comme par exemple sur la porte de la forteresse de Sadr dans le Sinaï[392]. Une seule chose est sûre : toutes les représentations d'armoiries des musulmans que l'on peut admirer dans les manuscrits latins enluminés des XIIIe, XIVe et XVe siècles font partie de cette héraldique imaginaire, très bien décrite par Michel Pastoureau, qui s'inspira, dans le cas de Saladin, de sa légende naissante en Occident[393]. On voit ainsi, dans certains de ces manuscrits, Saladin arborer des armoiries de grandes familles occidentales – celle de la famille d'Anglure par exemple[394]. D'autres fois, les armoiries des

musulmans représentent un croissant, considéré dès le XIIIe siècle par les Occidentaux comme l'emblème de l'islam[395], ou divers animaux à connotation le plus souvent négative (scorpion, crapaud, serpent ou dragon, léopard et sanglier), alors que les armoiries réservées aux croisés représentent surtout le lis, la croix, le lion et parfois l'aigle[396]. Dans le roman *Saladin* du XVe siècle, on voit aussi planté sur le mât d'un navire musulman « un immense étendard sur lequel étaient représentés les quatre dieux sarrasins, une épée au poing comme pour en menacer les chrétiens[397] ».

Mais tout cela n'était que légende. Sur le champ de bataille à l'époque de Saladin, il est impossible, en l'absence de toute information iconographique ou textuelle contemporaine, de connaître les emblèmes et les armoiries des musulmans. On ne connaît pas beaucoup mieux ceux des croisés qui commençaient à se répandre à cette époque. Ibn Shaddâd note simplement qu'en 1190, devant les murs d'Acre, les Francs livrèrent bataille autour de leur drapeau blanc orné d'une croix rouge hissé sur un char traîné par des mulets, le tout se dressant « aussi haut qu'un minaret[398] ». La bannière blanche à croix rouge était, comme l'on sait, l'emblème des Templiers, mais Foucher de Chartres, dans son *Histoire de Jérusalem*, au début du XIIe siècle, dit aussi à plusieurs reprises que la bannière du roi de Jérusalem était blanche et il ne se serait pas surprenant qu'elle ait comporté elle aussi une croix[399].

D'un côté comme de l'autre, le nombre de morts au cours de ces batailles pesait très lourd. Les chiffres fournis sont souvent exagérés de manière à accentuer l'impression de victoire que l'on considérait proportionnelle au nombre de morts dans le camp adverse. Sur le terrain, les musulmans faisaient pourtant des efforts pour estimer leurs pertes. À l'issue des combats, des

secrétaires étaient chargés de compter les morts[400]. Le champ de bataille restait souvent jonché de cadavres que les vainqueurs dépouillaient de leurs armes et de leurs cuirasses. Ainsi, un an après la bataille de Hattîn, Ibn al-Athîr pouvait encore voir de nombreux ossements sur le lieu de l'affrontement. « Que c'était donc beau, les cadavres de ces damnés gisants ! » s'exclame ʿImâd al-Dîn, en 1190, après une bataille remportée par les musulmans devant Acre. Grisé par le verbe autant que par la victoire, il poursuit en ces termes :

> Que de corps sans tête, de carcasses sans support, de gorges coupées, de sang répandu, de mains coupées, de ventres entrouverts, de cous tranchés, de nez mutilés, de veines jugulaires qui furent trouvées ouvertes, de dos qui se montrèrent entaillés, de gosiers atteints, de poitrines déchirées, de Templiers mis à mal et baignant dans leur sang, de croisés dont l'échine était rompue, dont le cœur était arraché de la poitrine, d'hommes d'armes auxquels la mort était venue, et dont la source jaillissante était tarie[401] !

Si spectaculaires soient-ils, le lyrisme et le choix du vocabulaire se rapportent davantage à une forme de surenchère littéraire, très familière à notre auteur, qu'à l'expression d'une violence ou d'une cruauté particulières. N'oublions pas, toutefois, que l'affrontement frontal avec l'ennemi, à cette époque, était d'abord destiné à lui faire courber l'échine, c'est-à-dire à tuer le plus grand nombre de combattants possible. La violence faisait partie intégrante de l'acte de guerre et ne choquait personne. On la retrouve d'ailleurs dans les représentations iconographiques de la guerre au Moyen Âge[402]. On ne songeait pas alors à parler de « guerre propre », ni de guerre sans morts. Usâma Ibn Munqidh, si souvent cité pour évoquer les relations pacifiques qui s'établissaient parfois entre Francs et musulmans, ne décrit pas moins, de la façon la plus naturelle du monde, comment lui-même et ses compagnons décapitèrent les corps d'une vingtaine de Francs qui s'étaient noyés dans la rivière, lors d'un raid en terre musulmane, afin d'exhiber

les têtes dans la forteresse de Shayzar [403]. De même que la violence dans la vie politique n'était pas condamnable lorsqu'elle respectait un certain nombre de règles, de même la sauvegarde de la vie humaine dans un conflit n'était aucunement une priorité au Moyen Âge [404]. L'ampleur d'une victoire s'évaluait au nombre d'ennemis tués. Dès lors, les auteurs pouvaient abondamment broder sur ce thème sans crainte de choquer leurs contemporains.

Les villes et les ouvrages fortifiés étant très nombreux en Syrie-Palestine, les guerres de siège furent beaucoup plus fréquentes que les grandes batailles en terrain ouvert. Afin d'être en mesure de résister efficacement aux attaques des Francs, Saladin mena une politique très active de restauration des fortifications urbaines et des forteresses. Nous avons déjà évoqué l'ampleur des travaux entrepris au Caire, à Alexandrie, Tinnis et Damiette [405]. Sous son règne, les fortifications de Damas furent elles aussi renforcées : l'une des tours de la citadelle fut reconstruite, le rempart ceinturant la ville fut consolidé et une ancienne porte, située au sud de la citadelle, qui avait été bouchée, fut percée et rebaptisée Porte de la Victoire (Bâb al-Nasr) [406]. En 1187-1188, les fortifications d'Acre furent entièrement restaurées, ce qui n'empêcha pas la ville de tomber aux mains des Francs en 1191, mais lui permit de résister à un siège long de deux ans. Parfois, comme en juillet 1191, Saladin fut contraint de faire des choix en sacrifiant les fortifications de certaines places (Ascalon, Ramla, Lydda, Latrun) – dont il craignait qu'elles ne retombent aux mains des Francs –, pour en restaurer d'autres, Jérusalem en particulier. Durant l'hiver 1191-1192, deux mille prisonniers francs, dit-on, furent employés à la restauration des fortifications de la ville sainte, mais tous les musulmans, petits et grands, mirent aussi la main à la pâte. Cinquante tailleurs de pierre furent spécialement

envoyés par l'émir de Mossoul pour approfondir le fossé et tailler la pierre et, pour venir à bout de la roche très dure, Saladin fit confectionner de nouvelles pioches à l'acier particulièrement tranchant. Lui-même participait activement aux travaux pour donner à ses hommes du cœur à l'ouvrage :

> Il partagea la construction de la muraille, pour ses diverses parties, entre ses fils, son frère al-Malik al-ʿÂdil et ses émirs. Chaque jour, montant à cheval, il activait la construction ; se conformant à ses désirs, les gens sortaient pour transporter les pierres aux lieux où l'on construisait ; le sultan y vaquait en personne, entouré de tous ses courtisans et émirs ; l'entreprise rassemblait savants, cadis, soufis, valets de l'armée, domestiques, sujets, marchands. Y allant à cheval, suivi de mes pages et de mes serviteurs, je soutenais le courage du sultan et je lui montrais ma sollicitude en transportant des pierres. Ainsi cette construction qui exigeait plusieurs années fut terminée dans le plus bref délai [407].

Toutes les tours du rempart, depuis la Porte de Damas au nord jusqu'à la Porte de Jaffa à l'ouest, furent ainsi restaurées et la nouvelle muraille engloba désormais, au sud, l'église de Sion, auparavant située à quelque deux cents mètres à l'extérieur de la ville [408]. Toutefois, Jérusalem mit du temps à retrouver sa prospérité. À la veille de la mort de Saladin, al-Fâdil déplore encore, dans l'une de ses lettres, son état de délabrement et s'inquiète de l'exploitation que pourraient en faire les Francs pour l'organisation d'une nouvelle croisade [409].

En Syrie du Nord, Saladin, quand il remit les places conquises en 1188 à ses émirs, leur confia le soin d'en restaurer les fortifications. Ce fut le cas de Sahyûn, de la double forteresse de Shughr et Bakâs, de Burzayh ou encore de Balâtunus [410]. Selon l'endroit où elles se situaient, ces fortifications avaient pour principal objectif de défendre une ville, de protéger un point de passage ou une voie de communication, de servir de base d'appui à des raids ponctuels ou à des attaques de plus grande envergure contre le territoire franc. Elles abritaient aussi la résidence des

émirs et de leur garnison et offraient une protection importante aux villageois des alentours qui pouvaient ainsi mettre en valeur les terres environnantes.

Le siège d'une place forte se préparait minutieusement de part et d'autre. À l'intérieur, il fallait constituer des réserves de provisions et d'armes. On emmagasinait les produits non périssables tels que les céréales, les lentilles, les pois, l'huile, les graisses, les fruits secs, le sel, les viandes salées et séchées[411]. Il fallait de la paille pour les animaux et du bois comme combustible, surtout en hiver. Il était aussi conseillé de couper tout le bois des alentours pour éviter que l'ennemi ne s'en serve pour construire des tours et des machines de siège. Il ne fallait surtout pas oublier d'entasser de gros blocs de pierre afin d'alimenter les mangonneaux qui, de l'intérieur de la ville ou du haut des murailles, bombarderaient les rangs ennemis. D'autres projectiles, beaucoup plus insolites, faisaient parfois leur apparition. Alors que Saladin commençait à assiéger Mossoul, en 1183, l'un de ses généraux vint le trouver et jeta à ses pieds une chaussure bourrée de clous qu'il venait de recevoir comme projectile en pleine poitrine. Furieux, il annonça qu'il refusait de poursuivre le combat contre des gens qui se livraient à de telles facéties. Ces mêmes habitants de Mossoul ne manquaient pas d'imagination dans leurs ruses de guerre : la nuit, par une porte secrète, des hommes quittaient la citadelle munis de flambeaux qu'ils éteignaient ensuite avant de rentrer puis de ressortir, donnant ainsi l'impression qu'une importante attaque de nuit se préparait[412].

De leur côté, les assiégeants devaient bien étudier leur plan d'attaque. Dans son traité, al-Harawî souligne, par exemple, qu'il est inutile de s'en prendre à une citadelle trop puissamment fortifiée, sous peine d'y épuiser ses forces. À plusieurs reprises,

Saladin préféra contourner des villes ou des forteresses réputées inexpugnables (Mossoul en 1183, le Crac des Chevaliers, Tripoli et Antioche en 1188) pour aller s'emparer de places fortes moins bien défendues. Car un siège était toujours une entreprise coûteuse en hommes et en argent. Il était donc important, dans un premier temps, de tout mettre en œuvre pour obtenir la reddition par la négociation. La politique suivie par Saladin de toujours proposer la vie sauve aux assiégés et de les laisser emporter leurs biens en échange d'une reddition, ainsi que le respect de ses engagements, avait donc des fondements militaires autant qu'humanitaires. Elle a en tout cas permis d'accélérer considérablement ses conquêtes.

Le siège d'Acre entre 1189 et 1192 fut d'une exceptionnelle longueur et présenta cette particularité de mettre face à face, à l'extérieur de la ville, les deux armées ennemies. Le camp des Francs fut essentiellement ravitaillé par mer tandis que dans le camp des musulmans de véritables marchés s'installèrent. Le grand savant ʿAbd al-Latîf al-Baghdâdî nous en a laissé une description très vivante : quelque cent quarante maréchaux-ferrants s'y activaient, des cuisiniers s'affairaient autour de gigantesques marmites et plusieurs milliers de boutiques vendaient des vivres et produits divers [413]. Des Maghrébins y avaient installé des bains de fortune en creusant des bassins dans le sol qu'ils avaient tapissés d'argile et remplis d'eau chaude. Entourés de murs et recouverts de toits en branchages ou en nattes, ces bains improvisés permettaient aux soldats de se laver au prix d'un dirham. Ces marchés représentaient une forte tentation pour les Francs qui ne résistaient pas toujours au désir de les piller, au risque de se laisser surprendre [414]. À l'inverse, lors de ce même siège, les musulmans assistèrent avec indignation pour les uns, envie pour les autres, au

débarquement dans le camp ennemi de quelque trois cents prostituées franques :

> Elles étaient remarquables, ornées de leur jeunesse et parées de leur beauté, [...] elles s'étaient expatriées pour assister les exilés, [...] elles brûlaient de se livrer à la débauche et à la fornication. Chacune de ces femmes perdues était impétueuse, superbe, sans vergogne. [...] Dès leur arrivée, elles s'étaient données, elles avaient sacrifié leur pudeur – ce qu'elles avaient de plus précieux. Elles dirent qu'elles s'étaient décidées à partir pour faire don de leurs charmes dans la voie de Dieu. [...] Elles s'isolèrent sous les tentes et les pavillons qu'elles avaient dressés ; des jeunes gens du même âge les y rejoignirent ; alors elles ouvrirent les portes des voluptés, se livrèrent et permirent toutes les libertés. [...] Elles laissèrent libre cours au marché du vice [...], s'enfermèrent dans leur chambre sous les amoureux transports des mâles, offrirent la jouissance de leur marchandise, invitèrent les impudiques à l'étreinte, firent monter les poitrines sur les dos, donnèrent leur bien aux indigents, rapprochèrent les boucles d'oreilles des anneaux des chevilles, se laissèrent étendre sur le tapis pour les jeux de l'amour. [...] Les hommes de notre armée eurent échos des excès de ces dévergondées et se demandèrent comment on pouvait prétendre agir pieusement en abandonnant toute retenue, toute pudeur. Pourtant, un certain nombre de mamelouks, pauvres niais ignorants, ressentirent les piqûres de la passion et suivirent les gens de l'erreur [415].

D'autres fois, l'ardeur des assiégeants souffrait de la proximité d'une ville attrayante, comme en 1178 lorsque les Francs qui assiégeaient Hârim préféraient, à en croire Guillaume de Tyr, les divertissements que leur offrait Antioche aux rigueurs de la guerre [416].

Les descriptions des sièges sous le règne de Saladin fournissent de nombreuses indications sur les armes qu'on y employait. Les plus redoutables étaient sans aucun doute les balistes et trébuchets, appelés mangonneaux en Orient. Ces machines de guerre, équipées d'un grand bras mobile fixé sur un axe vertical, permettaient, grâce à la force humaine ou sous l'action d'un contrepoids, d'envoyer d'énormes blocs de pierre, pouvant dépasser les cent kilos, sur une distance de cent à trois cents mètres. Les assiégés et les assiégeants s'en servaient, selon les cas, pour bombarder les troupes ou les habitants d'une ville, lézarder les murailles, combler

les fossés. Ces machines impressionnantes étaient souvent montées sur des roues, pour pouvoir être déplacées, et recouvertes de peaux imbibées de vinaigre pour résister au feu. Les musulmans et les Francs les utilisèrent dans la plupart des grandes batailles. Celles qui furent dressées sous les murailles de Jérusalem en 1187 sont ainsi décrites par ʿImâd al-Dîn :

> Les assises des murailles et les dentelures de leurs créneaux furent détruites et écrêtées par les pierres qui sortaient des machines de guerre. On eût dit que les mangonneaux devenaient fous tandis qu'on les manœuvrait, ils étaient comme les braves qu'on ne peut égaler ; ils semblaient des monts entraînés par des cordes ; on eût dit des vols de sauterelles actionnés par les hommes, des mères d'infortune et de mort ; des femmes grosses qui enfantaient les calamités ; nulle protection contre leurs pierres [...] Que d'étoiles s'abattaient du haut de leur ciel ! Que de rochers jaillissaient de leur emplacement ! Que de tisons se répandaient de leurs étincelles [417] !

Pour parvenir à prendre pied sur les remparts, les Francs, plus souvent que les musulmans, utilisaient de hautes tours mobiles, construites en bois (avec parfois des parties métalliques) et montées sur des roues, dans lesquelles s'entassaient un grand nombre d'archers et d'arbalétriers. Leur hauteur dépendait de l'élévation des murailles, mais elles pouvaient comporter jusqu'à cinq ou sept étages et atteindre vingt à trente mètres de haut. Celles qui furent dressées sous les murailles d'Acre, en 1190, firent une forte impression sur les musulmans :

> Ces tours ressemblaient à des montagnes. Nous pouvions les voir depuis nos positions dominer les murs de la ville. Elles étaient montées sur des roues et chacune pouvait contenir, disait-on, plus de cinq cents hommes. Leur sommet plat était assez vaste pour qu'un trébuchet puisse y être dressé [418].

Sur mer, des techniques semblables étaient employées. Ainsi lors du siège d'Acre, les Francs tentèrent de s'emparer d'une tour qui protégeait l'entrée du port, la Tour des Mouches, en approchant d'elle un vaisseau fortifié muni d'une tour si haute

« qu'une montagne ne pouvait rivaliser avec elle ». La tour bourrée de naphte et de bois était destinée à embraser la Tour des Mouches.

> Mais quand ils firent avancer la nef à la tourelle garnie, quand le mât toucha la muraille, l'affaire tourna contrairement à leurs calculs et leurs combinaisons furent ruinées par la malchance. En effet, le vent venait de l'est, le feu ne put monter contre la tour ; au contraire le mât prit feu, les flammes firent retour contre l'équipage, agirent aveuglément envers ces ignorants, incendièrent le vaisseau rempli de bois qui suivait [419].

Pour prendre d'assaut une place fortifiée, encore fallait-il pouvoir s'approcher de la muraille. Pour éviter les flèches des assiégés, les assiégeants s'abritaient le plus souvent derrière des palissades en bois ou des parapets en pierre. En 1191, sous les murs d'Acre, les Francs élevèrent même un grand talus en terre qu'ils rapprochèrent progressivement du rempart [420]. Souvent un fossé protégeait les fortifications que les assaillants s'employaient à combler. En 1184, sous les murs de Kérak, Saladin fit construire une galerie avec des murs en briques et un toit en bois pour mettre à l'abri des projectiles ennemis ses soldats qui tentaient de combler le fossé [421]. En 1191, pour combler le fossé d'Acre, les Francs y jetèrent tout ce qui était à leur portée, y compris les charognes d'animaux et les cadavres humains, tandis que la garnison de la ville s'efforçait de les en empêcher :

> La pression de l'ennemi sur la ville et leur extrême effort pour combler le fossé étaient tels qu'ils y jetèrent tous leurs chevaux morts et même finalement leurs propres morts. Les gens disaient que chaque fois que l'un des leurs était blessé mortellement sans espoir de rémission, ils le jetaient dans le fossé. Des lettres rapportant tout cela nous parvenaient constamment de nos hommes dans la cité. La garnison [d'Acre] était elle-même divisée en plusieurs parties : l'une descendait dans le fossé et découpait les cadavres d'hommes et d'animaux qui y étaient jetés afin de pouvoir les évacuer plus facilement, une autre recevait ces débris et les jetait dans la mer, une troisième protégeait et défendait ceux qui exécutaient cette tâche, tandis qu'une quatrième s'occupait des mangonneaux et de la garde du rempart [422].

Une fois le fossé comblé, les béliers pouvaient entrer en action pour défoncer les portes ou faire des brèches dans la muraille. Certains, à une ou deux têtes, construits avec de longs mâts de vaisseaux et montés sur des roues, étaient impressionnants. Le plus spectaculaire fut mis au point par les Francs, en octobre 1190, lors du siège d'Acre. Avant d'en venir à bout par le feu, les musulmans terrorisés comparèrent cette machine infernale, à l'intérieur de laquelle on avait installé des guerriers, à la Bête de l'Apocalypse évoquée dans le Coran (XXVII, 82) :

> Les Francs commencèrent la construction d'une effrayante tour roulante, d'une machine grosse de menaces qui se terminait à son sommet par une figure nommée bélier ; cette machine portait deux cornes longues comme des lances, grosses comme deux épais piliers. [...] Cette galerie avait l'aspect d'une voûte en dos d'âne, couverte au moyen d'étais de fer, de même que son bélier [...]. La tête du bélier fut revêtue de fer, puis de cuivre ; on la couvrit d'autres fortes plaques pour la préserver de l'incendie. [...] Cette machine fut garnie de guerriers belliqueux, de défenseurs vigoureux. [...] Lorsque cette tour roulante fut bien ajustée, que sa masse de fer s'agita comme les vagues, que ces boucs en fureur circulèrent autour de ce bélier, sans craindre l'incendie pour leur engin, le mirent tranquillement en route, aplanirent devant lui le sol qu'ils égalisèrent en large et en long, l'accompagnèrent en le traînant, rafraîchissant grâce à lui leurs yeux – que dis-je ? leurs âmes –, et l'approchèrent de nous, alors il nous apparut, effrayant à voir, tel un herbage où l'on ne peut faire paître, d'aspect saisissant, comme un dispositif inspirant la terreur [423].

Le fer récupéré par les musulmans après la destruction de l'engin fut évalué à une centaine de quintaux syriens, soit environ vingt tonnes [424].

Si les Francs étaient maîtres dans l'art de construire des tours mobiles et des béliers gigantesques, les musulmans excellaient dans le travail de sape des remparts. Les Alépins, en particulier, étaient réputés pour leur savoir-faire dans ce domaine qui consistait à creuser une galerie souterraine en direction de la fortification. Sous le mur à détruire, ils élargissaient la mine, l'étayaient de pieux en bois, rajoutaient éventuellement des broussailles ou de la paille, et

mettaient le feu à l'ensemble, ce qui provoquait, lorsque le sol était assez meuble, l'effondrement de la muraille [425].

Les incendies jouèrent donc un grand rôle dans ces batailles et les musulmans furent certainement plus habiles que les Francs dans le maniement du feu grégeois, une technique héritée des Byzantins, des Romains et des Grecs. Un mélange inflammable à base de pétrole, mêlé selon les cas de soufre, de poix, de chaux vive ou de résine, était enfermé dans un pot en terre et lancé à la main ou à l'aide de mangonneaux légers par des lanceurs de naphte. Ce naphte était relativement rare et cher. Saladin en reçut de Mossoul en 1189 et de Bagdad lors du siège d'Acre [426]. Les Francs cherchaient à s'en prémunir en couvrant leurs tours et leurs balistes de plaques de métal ou de peaux imbibées de vinaigre. C'était alors à qui ferait preuve de la plus grande ingéniosité comme en témoigne l'histoire du fils du chaudronnier damascène. Celui-ci avait demandé à Saladin, en mai 1190, la permission de s'introduire dans la ville d'Acre assiégée pour participer à la guerre sainte. Une fois à l'intérieur, il proposa de composer le mélange adéquat pour le feu grégeois. Les défenseurs de la ville se moquèrent, dans un premier temps, de son jeune âge et de son inexpérience, mais face à l'incapacité des artificiers à détruire les trois puissantes tours mobiles des Francs, ils finirent par le laisser faire. Le jeune homme commença par lancer à l'aide d'un mangonneau plusieurs pots de sa confection sur l'une des tours, sans les avoir au préalable enflammés. Leur contenu se répandit donc au sommet de la tour et s'enflamma d'un coup lorsque d'autres pots enflammés vinrent frapper la tour en différents endroits, de la base jusqu'au sommet. Les soldats francs pris au piège moururent par dizaines, tandis que les deux autres tours étaient incendiées de la même façon [427].

Quels que fussent le genre de bataille et la tactique employée, le problème majeur dans cette région du monde restait celui de l'eau. Avant d'abandonner leurs maisons pour se réfugier dans une forteresse, les villageois vidaient l'eau des réservoirs et polluaient celle des sources et des puits pour empêcher leurs ennemis de s'en servir. En 1185, devant Mossoul, certains conseillèrent même à Saladin de détourner le cours du Tigre pour assoiffer les habitants de la ville. Le problème était d'autant plus aigu, en plein été, lorsque la chaleur devenait étouffante pour les soldats revêtus de leur cotte de mailles. Guillaume de Tyr rapporte des cas de soldats morts par insolation et nous avons vu que la bataille de Hattîn elle-même se joua en grande partie autour de l'accès à l'eau [428].

Le sort des prisonniers

Au regard de la loi islamique, le sort des prisonniers diffère selon qu'il s'agit d'hommes susceptibles de combattre ou de femmes, d'enfants, de vieillards et d'infirmes ne participant pas, en principe, à la guerre contre les musulmans. En théorie, le sort des premiers doit être décidé par un imâm qui peut soit les faire exécuter, pour les châtier ou parce qu'ils représentent un danger pour l'Islam, soit les réduire en esclavage, les échanger ou les libérer. La libération sans contrepartie d'un prisonnier non musulman doit être assortie du statut de tributaire pour éviter qu'il ne regagne la terre des « infidèles ». Quant aux autres prisonniers, femmes et enfants en particulier, s'ils n'ont pas participé à la lutte contre l'Islam, ils ne peuvent être exécutés, mais seulement réduits en esclavage, échangés ou libérés [429]. La conversion d'un captif à l'islam ne lui donne pas droit automatiquement à

l'affranchissement, mais augmente considérablement ses chances de l'obtenir.

Quant aux prisonniers musulmans, la guerre fratricide étant en principe interdite par l'islam, ils ne peuvent être que relâchés. La clémence dont Saladin se prévalut auprès du calife en 1175 en laissant partir tous ses prisonniers, après sa victoire sur les Zenguides aux « Pics de Hama », n'était donc, en réalité, que la stricte application de la loi musulmane [430]. De leur côté, les Francs choisirent de ne pas massacrer systématiquement leurs prisonniers et les habitants des localités conquises, comme ils l'avaient fait à Maʿarrat al-Nuʿmân en 1098 ou à Jérusalem en 1099, après avoir compris que les populations locales étaient indispensables pour mettre en valeur les terres et faire fonctionner l'économie, et que les prisonniers de guerre pouvaient servir de main-d'œuvre ou de monnaie d'échange.

L'attitude de chaque camp à l'égard de ses coreligionnaires captifs ne fut pas identique, durant le premier siècle des croisades tout au moins. La loi islamique encourage, en effet, la libération des captifs en imposant à tout croyant le versement de l'aumône légale (*zakât*) dont l'une des destinations est la libération des musulmans tombés aux mains des ennemis :

> Les aumônes sont destinées : aux pauvres et aux nécessiteux ; à ceux qui sont chargés de les recueillir et de les répartir ; à ceux dont les cœurs sont à rallier ; au rachat des captifs ; à ceux qui sont chargés de dettes ; à la lutte dans le chemin de Dieu et au voyageur. Tel est l'ordre de Dieu. Dieu sait et il est juste. (Coran, IX, 60)

Un bon souverain musulman se doit donc de libérer ses coreligionnaires captifs en terre non musulmane, une obligation qui contribua en partie aux très nombreux échanges de prisonniers qui se déroulèrent entre Byzantins et musulmans jusqu'au milieu du XI^e^ siècle [431]. De même les biographes ne manquent pas de faire

l'éloge des dirigeants et des notables qui instituaient des biens de mainmorte (*waqf*) en faveur du rachat des captifs. Le beau-frère de Saladin, Gökbörî, maître d'Irbil, fut loué pour avoir, entre autres fondations charitables, consacré chaque année cent mille dinars au rachat des musulmans tombés aux mains des Francs[432]. Saladin et son entourage ne furent pas en reste. Le sultan décida qu'une grande partie des revenus de Bilbays, en Égypte, serait affectée au rachat des habitants de cette ville faits prisonniers par les Francs en 1168 et al-Fâdil consacra une partie de sa fortune à une fondation du même genre[433]. Lors de son passage à Damas, en 1184, Ibn Jubayr admira les efforts déployés par les Syriens dans ce domaine :

> Une belle œuvre de Dieu en faveur des prisonniers occidentaux [Andalous et Maghrébins musulmans], en ces pays syriens devenus francs, est celle-ci : dans ces contrées syriennes et ailleurs, tout musulman qui, en mourant, prescrit sur son bien un legs, le consacre spécialement à la délivrance des prisonniers occidentaux, en considération de l'éloignement où ils sont de leur pays et qui les prive de tout autre moyen de délivrance, hors ce qui vient de Dieu ; car ils sont étrangers, séparés de leur patrie. Parmi les musulmans, les souverains de ces contrées, et parmi les femmes, les princesses, et en général les gens qui ont aisance et fortune ne font de dépenses sur leurs biens que dans cette voie. Nûr al-Dîn, au cours d'une maladie dont il fut atteint, fit vœu de distribuer douze mille dinars pour la rançon des prisonniers occidentaux. Quand il fut guéri de sa maladie, il envoya les racheter ; mais on en insinua parmi eux un certain nombre qui n'étaient pas occidentaux, des gens de Hama, ville qui faisait partie du domaine de Nûr al-Dîn. Il ordonna de les renvoyer en captivité et de libérer à leur place des Occidentaux, en disant : ceux-là ont des familles et des voisins qui les délivreront, tandis que les Occidentaux sont des étrangers sans famille[434].

Des marchands dont les caravanes reliaient la Syrie intérieure aux ports francs du littoral participaient aussi à ces actions jugées très méritoires. Ibn Jubayr parle de deux riches marchands de Damas, dont un ancien esclave affranchi, qui servaient ainsi d'intermédiaires et faisaient libérer des captifs pour leur compte ou pour celui d'autres musulmans.

Dans le judaïsme aussi, l'aumône est considérée comme un devoir religieux. Les communautés juives méditerranéennes développèrent d'importantes activités charitables à l'intention des plus démunis et consacrèrent beaucoup d'argent au rachat des prisonniers[435]. C'est sans doute pour cela qu'un rabbin du XII^e^ siècle pouvait écrire qu'un juif, contrairement à un chrétien, n'abandonne jamais un coreligionnaire captif à son sort mais s'efforce de le racheter[436]. Les communautés juives d'Égypte rachetèrent, en effet, un grand nombre des leurs, faits prisonniers à Jérusalem en 1099, et se cotisèrent à nouveau pour délivrer les prisonniers de Bilbays, en 1169.

La mobilisation des Francs dans ce domaine fut plus lente, sans doute parce qu'en Occident, avec l'expansion du christianisme, l'usage de réduire en esclavage les prisonniers de guerre s'était perdu progressivement dès l'époque carolingienne et l'on ne gardait prisonniers que ceux dont on pouvait espérer une rançon. Le rachat collectif des captifs – une mission qu'avaient accomplie de nombreux saints à l'époque mérovingienne – devint alors sans objet en dehors des marges de la chrétienté, où l'on se battait encore contre des païens ou des musulmans[437]. En Orient, au contraire, la société demeurait profondément esclavagiste et, avec les actes de piraterie sur mer, les combats entre armées relevant de religions différentes demeuraient les principaux pourvoyeurs d'esclaves. Cela explique sans doute la nécessité ressentie par les juifs, les musulmans et les chrétiens byzantins de se doter des moyens nécessaires au rachat des captifs. « Pour que l'on conçût dans l'Orient latin le rachat des captifs comme un devoir incombant à tous les chrétiens, il a fallu une lente prise de conscience. Celle-ci commence à se manifester à la fin du XII^e^ siècle, et la grande rafle de prisonniers opérée par Saladin l'a accélérée »

écrit Jean Richard[438]. C'est donc à la faveur des croisades, vers l'extrême fin du XIIe siècle, que naquirent des ordres religieux tels que les Trinitaires, dont le principal but était le rachat des captifs, signe d'une nouvelle prise de conscience dans le contexte de l'essor général des fondations et œuvres charitables en Occident à cette époque[439].

Dans le traitement de ses prisonniers comme dans beaucoup d'autres domaines, Saladin appliqua assez fidèlement la loi islamique. La principale différence avec ses prédécesseurs fut l'accroissement sensible du nombre de prisonniers francs qui tombèrent entre ses mains, sur terre et sur mer. Une seule bataille permettait souvent de s'emparer de plusieurs centaines de prisonniers. Après la victoire, à l'heure des comptes, ses secrétaires évaluaient le nombre des pertes musulmanes et dressaient la liste des prisonniers francs les plus importants. Ainsi en 1179, après la bataille de Marj ʿUyûn, ʿImâd al-Dîn s'assit à côté de Saladin pour noter dans un registre les noms des deux cent soixante-dix chevaliers faits prisonniers « sans compter les autres captifs[440] ». La même année, la prise du château de Bayt al-Ahzân se solda par la capture de quelque sept cents prisonniers francs. À l'inverse, une centaine de prisonniers musulmans employés par les Francs sur des chantiers de construction furent libérés[441]. En 1187, grâce aux victoires de Saladin, plus de vingt mille prisonniers musulmans furent libérés d'après ʿImâd al-Dîn qui dit aussi qu'il y eut cinq fois plus de prisonniers francs, des chiffres qui, même s'ils sont exagérés, reflètent bien le nombre considérable de prisonniers de part et d'autre[442].

Théoriquement la loi islamique prévoyait que le butin – une fois prélevé le « quint » destiné au souverain et au Trésor public – fût partagé équitablement entre tous les combattants. Mais sur le

terrain, les combattants s'appropriaient souvent les prisonniers qu'ils avaient faits. Ainsi Saladin fut parfois obligé d'en racheter à ses soldats ou à ses émirs pour pouvoir en disposer à sa guise. Après la bataille de Hattîn ceux qui furent vendus sur les marchés de Damas furent si nombreux que leur prix s'effondra à trois dinars par tête [443]. En revanche, quand Saladin promettait la vie sauve aux habitants d'une ville en échange de leur reddition, ceux-ci gardaient leur liberté et obtenaient même parfois le droit d'emporter quelques biens personnels. À Jérusalem, les habitants durent payer une rançon de dix, cinq ou deux dinars pour racheter leur liberté et les quelque quinze mille personnes qui ne purent se procurer la somme nécessaire furent réduites à l'esclavage.

Beaucoup d'autres étaient faits prisonniers sur mer par piraterie ou par combat. Les bateaux qui reliaient l'Occident à l'Orient, à cette époque en Méditerranée, étaient presque exclusivement francs, italiens pour la plupart. Ils transportaient dans les deux sens des combattants, mais aussi des marchands avec leurs biens et de nombreux pèlerins. Ils naviguaient donc souvent chargés d'hommes, de femmes, d'enfants, de chevaux, d'armes, de marchandises de toutes sortes et constituaient une cible de choix pour la flotte égyptienne. En 1179, une attaque contre plusieurs navires francs permit aux Égyptiens de ramener un millier de prisonniers [444]. En 1182, un bateau avec à son bord des pèlerins francs fit naufrage au large de Damiette. Les rescapés, quelque 1676 personnes sur les deux mille cinq cents voyageurs, nous dit-on, tombèrent aux mains des musulmans. Des chiffres sans doute excessifs, même si plusieurs témoignages de bateaux pouvant transporter mille cinq cents passagers sont attestés pour les XII^e^ et XIII^e^ siècles [445]. En 1180, la trêve conclue pour une période de deux ans entre les musulmans et les Francs imposait, en principe, qu'on

libérât les prisonniers, mais à quelques semaines de son échéance, Saladin ne put se résoudre à perdre un si gros butin et posa de telles conditions au roi de Jérusalem, Baudouin IV, que celui-ci se vit contraint de les refuser. La trêve fut rompue et Saladin reprit le combat contre les Francs.

À la fin de cette même année, alors qu'il s'apprêtait à traverser l'Euphrate, Saladin apprit qu'un bateau qui transportait des réfugiés francs fuyant les massacres de Constantinople avait été arraisonné par des bateaux égyptiens. Les musulmans ramenèrent plus de quatre cents prisonniers, dont certains de marque, et de nombreuses richesses [446]. À plusieurs reprises, entre 1182 et 1183, des navires francs transportant des armes ou du bois destiné à la construction de bateaux furent ainsi interceptés, leurs hommes et leurs biens saisis [447]. Pendant le siège d'Acre, les bateaux francs arrivèrent en plus grand nombre encore et, chaque fois que l'un d'entre eux tombait aux mains des musulmans, de nouveaux prisonniers étaient faits. Particulièrement importante fut la prise de six bateaux au large de Beyrouth à la fin du mois de mai 1191. Outre les prisonniers vendus comme esclaves, les musulmans saisirent des munitions, du bois, de l'argent, des objets précieux, des tissus et une quarantaine de chevaux de race. Ce butin permit au gouverneur de Beyrouth de faire de très beaux cadeaux à Saladin, lors de sa visite en 1192 : vêtements en drap d'Europe et habits de Venise, manteaux et couvertures, pièces d'or et d'argent, selles, brides, éperons et ceintures [448]…

Grâce à ses conquêtes Saladin fit un plus grand nombre de prisonniers que les Francs. Mais ceux-ci détenaient aussi plusieurs milliers de musulmans qu'ils utilisèrent, ainsi que leurs ennemis, comme moyen de pression ou monnaie d'échange. En 1184, l'évêque de Sébaste libéra quatre-vingts prisonniers musulmans

contre la promesse que sa ville serait épargnée [449]. Lors du siège de Jérusalem par Saladin les quatre à cinq mille prisonniers détenus par les Francs dans la ville pesèrent lourd dans la balance des négociations, car Balian d'Ibelin menaça de tous les exécuter si Saladin persistait à ne faire aucune concession. Une fois la ville conquise, Saladin les remit en liberté et les aida à rentrer chez eux.

En 1191, en revanche, le sort que Richard Cœur de Lion réserva à Acre à ses trois mille prisonniers choqua profondément Saladin et les siens. Les sources latines rejettent la responsabilité de ce massacre sur Saladin qui n'aurait pas respecté ses engagements tandis que les sources arabes affirment que Saladin se méfiait des Francs qui exigeaient qu'il remplît ses promesses avant de libérer leurs prisonniers [450]. Sans doute, le massacre auquel aboutit ce dialogue de sourds fut-il davantage dû aux difficultés que les Francs auraient eu à les garder plus longtemps et surtout à les contrôler, qu'à une simple soif de vengeance. Ibn Shaddâd fait remarquer que les Francs ne laissèrent la vie sauve qu'aux musulmans d'un certain rang ou à ceux qui pouvaient être employés sur les chantiers de construction, mais il note aussi que, parmi les explications avancées de ce massacre, il y avait la crainte du roi d'Angleterre de laisser un trop grand nombre de prisonniers derrière lui alors qu'il s'apprêtait à marcher contre Ascalon [451]. Il est vrai que, pour écouler ses prisonniers dans le monde musulman, Saladin disposait d'un marché beaucoup plus vaste que les États latins qui se réduisaient alors à quelques villes côtières. D'autre part, même s'il y eut quelques protestations, cet acte ne fut pas majoritairement perçu en Occident comme barbare, car le massacre de combattants prisonniers, dont on ne pouvait espérer tirer aucun profit, n'était pas si rare. Jacques de Vitry lui-même, évêque d'Acre de 1216 à 1228, n'a-t-il pas écrit que Richard Cœur de Lion avait beaucoup

contribué à affaiblir l'ennemi en massacrant plusieurs milliers de musulmans qui, s'ils avaient survécu, auraient fait du mal aux chrétiens [452] ?

D'un côté comme de l'autre, l'utilisation des prisonniers qu'on laissait en vie variait en fonction de leur nature. Les femmes étaient vendues comme esclaves domestiques et, dans le monde musulman, comme concubines [453]. Les hommes les plus robustes étaient employés sur les chantiers de construction tels ceux qu'Ibn Jubayr a vu travailler en 1183 au Caire :

> Les ouvriers occupés à ces constructions et les gens chargés d'en exécuter tous les travaux et d'en fournir le matériel considérable, par exemple de scier le marbre, de tailler les grosses pierres, de creuser le fossé qui entoure le mur de la forteresse, fossé qu'il faut attaquer à même le roc avec des pics, en un travail qui est bien l'une de ces merveilles qui laissent de durables traces, ces ouvriers sont des prisonniers chrétiens roums, en nombre incalculable ; on ne peut employer à ces travaux d'autres ouvriers qu'eux. Le sultan fait exécuter encore ailleurs des constructions auxquelles les chrétiens sont employés ; ainsi les musulmans qui auraient pu être occupés à ces ouvrages d'utilité générale en sont dispensés, et nul ne subit de tout cela une charge quelconque [454].

Les prisonniers de marque, émirs ou chevaliers, membres de la famille régnante ou proches des souverains, étaient le plus souvent rachetés au moyen d'importantes rançons, échangés contre d'autres prisonniers ou libérés contre la reddition d'une forteresse ou d'une ville [455]. C'est ainsi que Jubayl se rendit à Saladin, en 1187, en échange de la libération de son seigneur, le génois Hugues Embriaco, fait prisonnier à Hattîn. À Ascalon, en revanche, la garnison refusa de se rendre contre la libération du roi Guy de Lusignan et de Gérard de Ridefort, Maître des Templiers. Ce dernier fut néanmoins libéré quelques jours plus tard, en échange de la forteresse de Latrun détenue par les Templiers. Plusieurs sources latines rapportent aussi un récit dont il est difficile de vérifier l'authenticité car il n'est pas confirmé par les sources arabes. Lors du siège de Tyr, en 1187, Saladin aurait fait venir de

Damas un autre de ses prisonniers de Hattîn, Guillaume III de Montferrat, père du Marquis Conrad de Montferrat, et aurait proposé sa libération contre la reddition de Tyr :

> Conrad répondit qu'il ne lui donnerait pas la plus petite pierre de Tyr en échange de son père. « Attache-le à un poteau et je serai le premier à lui tirer dessus, car il est trop vieux et ne vaut presque plus rien ! » Ils l'amenèrent devant la ville et le marquis s'écria : « Conrad, mon cher fils, défends bien la ville ! » Conrad prit une arbalète et tira sur son père. Quand Saladin apprit qu'il avait tiré sur son père, il dit : « Cet homme est mécréant et très cruel [456]. »

Ce récit semble faire écho à un autre sur la prise du château de Beaufort. En août 1189, après avoir essayé de gagner du temps durant plusieurs mois en négociant avec Saladin, Renaud de Sidon, seigneur de Beaufort, fut finalement arrêté et amené au pied de sa citadelle pour en obtenir la reddition. ʿImâd al-Dîn, qui donne une description détaillée de cet épisode, dit que Renaud encouragea la garnison à résister. Les menaces de Saladin n'y firent rien ; Renaud fut enfermé à Damas et libéré l'année suivante lorsque la citadelle finit par se soumettre [457]. Les sources latines ont une autre vision de cet épisode. Pour l'auteur de la *Continuation* – qui se trompe dans la chronologie des événements –, Renaud aurait été livré à toutes sortes de tortures avant de demander à sa garnison de livrer la forteresse, alors que dans une autre version du même ouvrage, la garnison aurait réagi comme Conrad à Tyr, en refusant de livrer la forteresse et en visant Renaud de ses flèches [458].

On est en droit de s'interroger. L'insistance de plusieurs sources latines sur l'intransigeance des garnisons de Tyr et de Beaufort ne relève-t-elle pas de la légende destinée à montrer le courage et la volonté de résister des Francs, l'héroïsme de tel ou tel de leurs chefs ou, au contraire, l'humanité de Saladin – qui libéra Guillaume de Montferrat peu après en échange d'un émir – opposée à la cruauté des Latins qui n'hésitaient pas à tirer sur leur

propre seigneur ? Sans doute, la proposition de Saladin d'échanger Guillaume de Montferrat contre Tyr n'a-t-elle rien d'invraisemblable, puisque telle fut sa manière d'agir en d'autres lieux, mais il est étrange que les sources arabes, qui s'étendent longuement sur le siège de cette ville et ne manquent jamais de mentionner ce genre de négociations quand elles se produisirent, n'en disent mot. Notons, par ailleurs, que le thème du croisé prisonnier des musulmans et forcé par ces derniers, en échange de la vie sauve, d'appeler ses coreligionnaires à céder à leurs exigences, se retrouve dans d'autres sources latines fortement teintées d'hagiographie. Ainsi à son retour de la première croisade, Pierre Tudebode rédigea un récit dans lequel il présente les croisés morts au combats comme de véritables martyrs. Il raconte, en particulier, la manière dont les musulmans tentèrent de contraindre un certain Renaud Porchet à appeler, du haut des murailles d'Antioche, les croisés, campés à l'extérieur de la ville, à verser une forte rançon pour le récupérer et comment, au contraire, il les exhorta à rester inflexibles sans tenir compte de sa vie [459]. Il n'est donc pas impossible que, quelques décennies plus tard, dans les récits chrétiens de la résistance de Tyr et de Beaufort, la légende se soit quelque peu mêlée à la réalité.

Les prisonniers pouvaient également être rachetés contre une somme d'argent ou retrouver leur liberté au terme d'un accord. Le montant d'une rançon pouvait aller d'un millier de pièces d'or pour un simple chevalier à quatre-vingt mille pour Raymond de Tripoli, cent vingt mille pour Renaud de Châtillon – qui passa seize ans de sa vie prisonnier à Alep – ou même cent cinquante mille pour Baudouin d'Ibelin, seigneur de Ramla et candidat potentiel au trône de Jérusalem [460]. Des sommes considérables quand on les compare aux deux cent mille dinars versés pour plusieurs dizaines

de milliers d'habitants de Jérusalem en 1187 [461]. Toutefois, même si les personnalités solvables, c'est-à-dire d'un certain rang social, pouvaient espérer être échangées contre une rançon, tous les prisonniers de marque n'échappèrent pas à la captivité. Ainsi, à en croire une source arabe, la fille de Balian d'Ibelin et la fille du seigneur de Jabala figurèrent parmi les présents offerts au calife de Bagdad par le fils aîné de Saladin, au lendemain de la mort de son père [462]. En 1177, deux émirs proches de Saladin furent capturés par les Francs. Ils furent rachetés deux ans plus tard au prix de soixante ou soixante-dix mille dinars avec, en outre, la remise en liberté de plusieurs prisonniers francs. Le fils de Taqî al-Dîn ʿUmâr, appelé Shâhanshâh, était tombé lui aussi aux mains des Francs quelque temps auparavant. Vendu aux Templiers, il finit par être libéré, après sept ans de captivité, en échange d'une importante rançon (dont on ignore le montant) et de la libération de tous les templiers alors aux mains de Saladin [463].

L'échange de prisonniers fut très souvent au cœur des négociations entre Saladin et la chrétienté latine. Ainsi une correspondance fut échangée à ce sujet entre Saladin et son frère al-ʿÂdil d'un côté, la papauté de l'autre [464]. Dans une lettre à un pape – sans doute Alexandre III (1159-1181) –, Saladin approuve les propositions faites par son ambassadeur, un certain Olivier Vitalis, mais demande une réévaluation de la valeur des prisonniers, les siens étant d'extraction noble alors que les prisonniers musulmans n'étaient que des paysans et gens du peuple. Dans une autre lettre, probablement datée du 31 mars 1183, conservée elle aussi en traduction latine, al-ʿÂdil écrit au pape Lucius III (1181-1185) en réponse à une lettre remise par le légat à Saladin quelques mois auparavant. Al-ʿÂdil se dit prêt à satisfaire aux désirs du pape et confirme l'accord passé entre

Saladin et Alexandre III au sujet de la libération des prisonniers, mais pose comme condition le respect de cet accord par les Francs du royaume de Jérusalem. En 1188, Saladin obtint aussi de Bohémond la libération des prisonniers retenus à Antioche, et cette question demeura au centre des discussions tout au long de la difficile négociation entre Francs et musulmans en 1192, même si, étrangement, aucune clause concernant ces échanges n'est mentionnée dans l'accord final entre Richard Cœur de Lion et Saladin [465].

Les prisonniers servaient aussi parfois la propagande du souverain lorsqu'ils étaient exhibés dans les parades triomphales au retour des batailles. Les gouvernants voyaient dans cette pratique, héritée de l'Antiquité et répandue au Moyen Âge, un moyen de manifester leur puissance et de justifier leur pouvoir aux yeux de leur propre population. Saladin n'en abusa pas, mais ne s'en priva pas non plus en certaines circonstances. Après la prise de Jérusalem, il envoya au calife abbasside, en 1189, des chevaliers prisonniers et la grande croix dorée qu'on avait abattue du sommet de la Coupole du Rocher. Ils furent exhibés à Bagdad, revêtus de leurs armes et montés sur leurs chevaux, mais avec leurs étendards pointés vers le sol. Le calife fit enterrer la croix sous le seuil de l'une des portes de Bagdad afin qu'elle soit foulée aux pieds de ses sujets. Ironie du sort, le nom donné à cette porte, Porte du Nubien (Bâb al-Nûbî), évoquait l'entrée solennelle en 836 de Georges, fils du roi de Nubie, accompagné d'évêques et d'une suite portant des croix en or [466].

Quelle fut l'attitude de Saladin à l'égard de ses prisonniers ? Fut-il uniquement le souverain clément dont la légende a répandu l'image ou a-t-il fait preuve de sévérité voire d'intransigeance [467] ? Ses proches, nous l'avons dit, lui reprochèrent sa trop grande

générosité à l'égard des Francs auxquels il redonna souvent la liberté, leur permettant ainsi de regagner Tyr où ils s'étaient renforcés. Les témoignages de cette libéralité sont nombreux et n'émanent pas seulement des sources musulmanes. Ainsi après la prise de Tibériade, il laissa la femme de Raymond quitter la place en emmenant sa famille, ses serviteurs et ses biens. Une fois Jérusalem conquise, il libéra sans rançon la veuve de Renaud de Châtillon, la femme de Balian, Marie Comnène, et Sibylle, épouse de Guy de Lusignan, qui fut autorisée à rejoindre son mari prisonnier à Naplouse[468]. Un esprit chevaleresque qui n'est pas sans rappeler celui d'Alexandre le Grand à l'égard des femmes de la famille de son ennemi vaincu Darius. Alexandre, évoqué sous le nom de Dhû-l-Qarnayn dans le Coran, était une figure historique que les historiens et les auteurs de *Miroirs des princes* évoquaient volontiers comme le modèle du souverain, sage, juste, généreux et courtois envers ses amis comme envers ses ennemis[469]. Il est difficile de dire si cette image, véhiculée notamment par les versions iraniennes du Roman d'Alexandre, eut une influence directe sur Saladin. Celui-ci, en tout cas, a rarement été associé à Alexandre, contrairement à certains sultans mamelouks et ottomans[470]. Son souci d'apparaître aux yeux de tous comme un exemple de souverain magnanime et respectueux de ses engagements n'en était pas moins grand. En témoigne ce dialogue qu'il eut avec ʿImâd al-Dîn au sujet du patriarche latin de Jérusalem prêt à quitter la ville avec le trésor du Saint-Sépulcre :

> Je dis alors au sultan : « Voilà de grandes richesses ; évidemment il y en a pour deux cent mille dinars ; l'autorisation d'emporter leurs biens ne concernent pas ceux des églises et des couvents ; ne les laissez donc pas aux mains de ces mécréants. »
> Il répondit : « Si nous l'interprétons à leur détriment, ils nous taxeront de perfidie ; car ils ignorent le fond de cette affaire ; nous les traiterons donc en prenant à la lettre l'accord de sauvegarde, et nous ne les laisserons pas accuser les Croyants d'avoir enfreint la foi jurée ; au contraire, ils parleront des bienfaits que nous leur aurons prodigués[471]. »

En cela, Saladin ne se trompait pas, car sa courtoisie et sa magnanimité furent les thèmes principaux de la légende qui se développa autour de son image en Occident. Dans la réalité, il est bien sûr plus difficile de faire la part entre sa générosité, maintes fois exprimée à l'égard des Francs, et son désir de repousser, de châtier l'ennemi et parfois de se venger des atrocités commises. On a aussi opposé la clémence de Saladin, en certaines circonstances, à sa « férocité » en d'autres. Au chapitre de sa clémence figurent de nombreux récits qui témoignent à la fois de son sens de l'honneur, de sa compassion envers les plus faibles et de sa volonté d'éviter autant que possible les pillages, la violence gratuite et les bains de sang. Après la bataille de Hattîn, Saladin traita le roi de Jérusalem et tous les barons faits prisonniers avec une grande courtoisie et la plupart furent libérés dans les mois qui suivirent en échange d'une forteresse, d'un prisonnier, d'une rançon ou – comme dans le cas de Guy de Lusignan – sur une simple promesse de ne plus se battre contre les musulmans. Une attitude qui contraste avec celle de son prédécesseur Nûr al-Dîn, sous le règne duquel Renaud de Châtillon avait passé seize années en prison (1160-1176), Raymond III de Tripoli (1164-1174) et Jocelin III de Courtenay (1164-1175) une dizaine d'années chacun. La phrase que Saladin dit à Guy de Lusignan avant d'occire Renaud de Châtillon – « Il n'est pas habituel que les rois se tuent les uns les autres, mais cet homme a dépassé les bornes[472] » – est significative de l'importance qu'il accordait au rang politique et social des individus et au code d'honneur tacite qui, en principe, en découlait. Ainsi lorsqu'en 1190, alors qu'il campait devant Acre, on amena au sultan plusieurs prisonniers francs de marque, ʿImâd al-Dîn, qui se trouvait alors à ses côtés, décrit la scène :

> Il avait groupé ces captifs autour de lui et ce fut seulement à cette heure qu'Allah favorisa ces infortunés. Le sultan prolongea son entretien avec eux, leur fit manger des fruits après les avoir mis à l'aise ; puis il fit préparer la table pour les rassasier et les désaltérer. Ensuite, il fit apporter des habillements dont il les revêtit ; il mit à leur principal chef sa propre pelisse – le temps s'était refroidi et l'hiver arrivait ; il leur permit d'envoyer leurs pages pour leur apporter ce qu'ils désiraient et pour informer les amis auxquels ils tenaient à donner de leurs nouvelles. Puis il les envoya à Damas où ils seraient maintenus captifs et chargés de lourdes entraves [473].

Lors du siège d'Ascalon, en 1187, alors même que la garnison avait refusé de se rendre en échange de la libération de Guy de Lusignan mais n'était plus en mesure de résister, Saladin décida d'accorder, malgré tout, la vie sauve aux habitants « par pitié, pour protéger les femmes et les enfants des musulmans vivant dans la ville de la violence de l'armée et pour éviter que la ville elle-même ne soit ravagée par les pillards [474] ». On s'aperçoit ici que son attitude conciliante envers les Francs pouvait être aussi dictée par l'intérêt des musulmans. En 1191, lorsque des prisonniers francs de Beyrouth furent amenés en sa présence, plusieurs de ses très jeunes fils demandèrent l'autorisation d'en exécuter un de leurs propres mains. Saladin refusa afin, dit-il, qu'ils ne s'habituassent pas à répandre le sang et à en tirer de la gloire, à un âge où ils n'étaient pas encore capables de distinguer un musulman d'un infidèle. Parmi ces prisonniers se trouvait un vieillard :

> Le sultan dit à l'interprète : « Demande lui, "Qu'est-ce qui t'a amené ici à ton âge ? À quelle distance es-tu de ton pays ?" » Il répondit : « Mon pays se trouve à des mois de marche d'ici. Quant aux raisons de ma venue, je souhaitais seulement me rendre en pèlerinage à l'église de la Résurrection ». Le sultan eut pitié de lui, lui remit des cadeaux, lui redonna la liberté et le renvoya à cheval dans le camp ennemi [475].

De même, Ibn Shaddâd et ʿImâd al-Dîn rapportent l'histoire d'une petite fille de trois mois enlevée à sa mère franque par des maraudeurs musulmans lors du siège d'Acre en 1191. À la mère éplorée, des seigneurs francs conseillèrent d'aller voir le sultan. « Il

a un cœur compatissant. Nous t'autorisons à aller le voir. Va donc lui réclamer ton enfant et il te le rendra. » Saladin la reçut alors qu'il chevauchait en compagnie d'Ibn Shaddâd. Il se laissa émouvoir par sa détresse et ses larmes et ordonna immédiatement qu'on aille rechercher l'enfant. La petite fille, qui venait d'être vendue sur le marché, fut rachetée à son propriétaire par Saladin qui la rendit à sa mère avant de les faire raccompagner toutes deux chez elles [476]. La condamnation sans appel par 'Imâd al-Dîn de ces voleurs de nourrisson (« en vertu de la guerre sainte, ils trouvèrent licite ce crime inique dans la nuit ténébreuse ») montre bien que la guerre sainte ne justifiait nullement tous les actes de violence commis à l'encontre de l'ennemi et fait ressortir, par opposition, le mérite de Saladin. Par ailleurs, les paroles prêtées aux Francs dans cette histoire indiquent bien que, dès le règne de Saladin, les musulmans connaissaient la réputation acquise par leur souverain auprès de ses ennemis.

L'intention panégyrique de tous ces récits est évidente. Faut-il pour autant les rejeter en bloc ? Je ne le crois pas, car les faits – la libération sans contrepartie de nombreux prisonniers – sont confirmés par les sources latines. Il n'empêche. Une image plus violente est parfois donnée d'un Saladin animé par l'esprit de vengeance. Sans doute faut-il se méfier, ici comme ailleurs, du caractère légendaire de certains épisodes relatés uniquement par quelques sources latines. Ainsi les prisonniers saisis sur des bateaux chrétiens arrivant à Acre sans savoir qu'elle venait de tomber aux mains des musulmans et que Saladin aurait « laissés partir pauvres et nus » après avoir été moqués et abusés, afin d'en faire un exemple pour dissuader ceux qui voudraient venir en Terre sainte [477], ou bien les tortures infligées par Saladin à Renaud de Sidon au pied du château de Beaufort [478], ou encore les tourments

subis par Baudouin d'Ibelin à qui Saladin aurait fait arracher des dents pour obtenir de lui qu'il rassemblât sa rançon [479]. Il n'en reste pas moins que la plupart des auteurs arabes et latins évoquent son désir de s'emparer de Jérusalem par la force et par le sang pour venger les musulmans morts en 1099 lors de la prise de la ville par les Francs, avant de comprendre qu'une telle attitude risquait d'entraîner la destruction des lieux saints et la mort des prisonniers musulmans [480]. On sait aussi que Saladin ne montra aucune pitié à l'égard des Templiers et des Hospitaliers – sauf quand il put en tirer une forte rançon – et qu'il les fit presque tous exécuter après la bataille de Hattîn, considérant qu'ils étaient les pires ennemis de l'Islam. Deux jours après la victoire, il les fit venir et ordonna de les décapiter sous ses yeux. Les oulémas participèrent activement au massacre :

> Chacun d'eux demanda la faveur d'exécuter un prisonnier, dégaina son sabre et découvrit son avant-bras. Le sultan était assis ; son visage était riant, tandis que ceux des mécréants était sombres ; les troupes s'étaient mises en ordre, les émirs se tenant sur deux rangs. De ces religieux, les uns taillèrent et tranchèrent bien, ils furent remerciés ; le sabre des autres hésita et rebondit : on les excusa ; d'autres encore furent moqués et remplacés. Et là, je regardais le sultan souriant au massacre, je voyais en lui l'homme de parole et d'action [481].

De même, Saladin se montra intraitable à l'égard de Renaud de Châtillon, accusé d'être un guerrier sans foi ni loi, ayant maintes fois trahi sa parole, et il voulut le décapiter de sa propre main. Un geste symbolique fort qui marqua les auteurs latins au point que certains n'hésitèrent pas à écrire que « Saladin prist dou sanc, si en oinst sa chiere, en conoissance de se que il estoit de lui vengiés [482] ».

D'autres épisodes sont parfois évoqués pour montrer que Saladin ne fut pas toujours le « preux chevalier » de sa légende. En 1178, il fit exécuter tous les prisonniers francs qu'on lui amena à

l'exception d'un seul dont ʿImâd al-Dîn sollicita la grâce [483]. Lors de la prise du château de Bayt al-Ahzân, en 1179, Saladin fit exécuter, parmi les prisonniers, tous les apostats et les arbalétriers, ces derniers ayant été sans doute les défenseurs les plus acharnés de la forteresse. En revanche, le massacre des autres prisonniers s'effectua, hors de son contrôle, par des combattants volontaires du jihad qui ne faisaient pas partie de l'armée régulière [484].

Le traitement qu'il réserva aux quelque cent soixante-dix prisonniers francs après le raid en 1183 de Renaud de Châtillon en mer Rouge refléta lui aussi une grande violence. Les Francs avaient sans doute obtenu la vie sauve, mais Saladin se montra intraitable et demanda à son frère à al-ʿÂdil de leur appliquer une peine exemplaire. L'intérêt de l'Islam, disait-il, et le caractère exceptionnel de cette attaque exigeaient qu'on ne tînt nul compte de la parole donnée. Point n'était même besoin de consulter les oulémas sur le caractère licite de leur exécution. Saladin signifiait ainsi à ses ennemis qu'ils avaient accompli un acte blasphématoire. Par sa fermeté et son intransigeance, il voulait aussi les dissuader de renouveler l'expérience et s'affirmer, aux yeux des musulmans, comme le seul et véritable défenseur des lieux saints. Montés à l'envers sur des chameaux, les prisonniers furent triomphalement exhibés dans les rues d'Alexandrie. La plupart furent exécutés et deux d'entre eux furent même égorgés à Minâ, dans les environs de La Mecque, où se déroulent toujours à la fin du pèlerinage les traditionnelles immolations d'animaux [485].

Jusqu'en août 1191, la ligne de conduite de Saladin resta donc la même : épargner les prisonniers de haut rang pour en obtenir une rançon ou simplement par esprit « chevaleresque », éviter les bains de sang et venir en aide aux prisonniers non combattants les plus démunis. Il n'eut aucune pitié, en revanche, nous l'avons vu,

pour ceux qu'il jugeait dangereux pour l'Islam, en particulier les ordres militaires, Renaud de Châtillon, et les apostats. Pour lui, comme pour son entourage, ce n'était pas faire preuve de cruauté que de faire exécuter, non sans une certaine mise en scène, tous ces prisonniers. C'était au contraire un devoir et une marque de vertu. N'est-ce pas pour cette raison qu'Ibn Shaddâd introduit dans son premier chapitre sur les vertus de Saladin l'exécution de celui qu'il appelle « l'infidèle monstrueux, le terrible oppresseur », c'est-à-dire Renaud de Châtillon ? Il semble, de cette façon, rendre grâce à Saladin d'avoir accompli son vœu de tuer l'homme qui avait insulté l'Islam lorsqu'il avait répondu à ceux qu'il avait fait prisonniers alors qu'ils cheminaient pacifiquement dans une caravane, en période de trêve : « Allez dire à votre Muhammad de vous libérer [486] ! »

À partir de l'été 1191 et du massacre de plusieurs milliers de prisonniers musulmans par les Francs, Saladin durcit sa position. « Il avait fait le serment de tuer tous les Francs dont il s'emparerait à cause du massacre qu'ils avaient fait des habitants d'Acre. » Vingt-huit prisonniers furent ainsi exécutés de sang-froid en trois jours entre le 29 et le 31 août 1191 [487]. Ce n'était pas la première fois que des atrocités en entraînaient d'autres, par esprit de vengeance :

> Le dimanche 29 jumâda I (23 juin 1191), de nombreux fantassins ennemis se rendirent au bord de l'agréable rivière. Un détachement de notre avant-garde les rencontra et une sérieuse bataille les opposa. [...] Les ennemis s'emparèrent d'un musulman et, après l'avoir tué, brûlèrent son corps. Les musulmans se saisirent alors d'un Franc qu'ils tuèrent puis brûlèrent. Je vis les deux feux flamber en même temps [488].

La vengeance a toujours nourri l'escalade guerrière, mais rappelons qu'elle ne revêtait pas, au Moyen Âge, la connotation péjorative qu'elle a de nos jours. Non seulement la vengeance n'était pas toujours condamnée mais elle s'imposait souvent

comme un devoir. Claude Gauvard a bien montré pour l'Occident comment, loin d'être le fruit d'impulsivités vindicatives ou de désordres sociaux, la vengeance était aussi un mode de résolution des conflits, étroitement lié à la violence qui elle-même a contribué à fonder l'ordre public[489]. Très répandues dans le système tribal arabe, la loi du talion (*qisâs*) et la vengeance du sang (*thaʾr*) dans les cas d'homicides furent considérablement atténuées dans la législation islamique avec notamment l'encouragement à payer le prix du sang (*diya*). Ces pratiques demeurèrent toutefois non seulement dans les usages mais aussi dans la loi elle-même[490]. En théorie, tout meurtre intentionnel d'un musulman pouvait être puni par la mort du meurtrier. Contrairement aux anciennes coutumes tribales préislamiques, la loi musulmane interdisait en principe de se venger sur des membres du groupe familial ou tribal, mais on sait combien dans la pratique cette règle n'était pas toujours respectée (aujourd'hui encore). Dans un contexte de guerre contre l'infidèle, Saladin pouvait donc facilement faire admettre l'exercice de la vengeance, fût-elle collective.

L'importance du nombre de prisonniers du côté musulman pose inévitablement la question des conversions et des transfuges. Combien furent-ils à changer ainsi de camp ? Cela reste très difficile à dire. Les musulmans désignaient les Francs qui se mettaient sous leur protection par le terme de *musta'min* (« celui qui demande protection ») et de tels cas n'étaient pas rares. La juridiction de la fin du XII^e^ siècle, dans le royaume de Jérusalem, prévoyait les cas de retour des chevaliers ayant pris le parti des musulmans et faisait la différence entre ceux qui avaient renié leur foi et les autres[491]. Il était également assez courant de trouver des mercenaires francs dans les armées musulmanes car il ne leur était

pas demandé de renoncer à leur foi [492]. On en trouve un écho jusque dans les romans du début du XIIIe siècle tel, par exemple, ce Renaud de Bretagne dans les *Estoires d'Outremer*, prisonnier et gonfalonier de Saladin, défendant Damas contre les croisés. Les raisons des conversions et des transfuges étaient diverses. Il pouvait s'agir de prisonniers qui sauvaient leur vie en acceptant la conversion. Mais d'autres passaient au service des musulmans pour échapper à un châtiment, après une grave injustice ou tout simplement pour pouvoir faire carrière. Certains se convertissaient, d'autres pas [493].

L'un des cas les mieux connus est celui d'un certain Jean Gale. D'après les sources latines, ce chevalier, né à Tyr, vint se réfugier auprès de Saladin après avoir tué son seigneur qu'il avait surpris dans les bras de sa femme, un meurtre considéré comme très grave dans le droit féodal. Saladin lui réserva un très bon accueil et lui confia même l'éducation militaire de son neveu, à qui il devait aussi apprendre « la courtoisie et les bonnes manières [494] ». Un jour qu'il se trouvait avec le jeune homme à Alep, ce chevalier, dont même les sources latines dénoncent le peu de foi, entra en contact avec les templiers de la forteresse de Baghrâs, près d'Antioche, pour proposer de leur vendre le neveu de Saladin en échange d'une rançon et de l'autorisation de retourner dans le royaume de Jérusalem. Le marché fut conclu et, sous prétexte d'aller à la chasse, Jean Gale entraîna le jeune homme sur le territoire des Templiers qui le firent prisonnier. Lorsqu'en septembre 1188, Saladin assiégea le château de la Roche-Guillaume au nord d'Antioche [495], non loin de Baghrâs, les mêmes sources latines prétendent qu'il voulait ainsi se venger du chevalier félon qu'il soupçonnait être dans la forteresse. Mais les événements l'obligèrent à lever le siège. ʿImâd al-Dîn donne, de son côté, une

version un peu différente de cette histoire[496] : un « protégé » franc qui vivait à Damas trompa le petit-neveu de Saladin en lui faisant croire que le roi des Francs lui donnerait le pouvoir s'il allait le rejoindre. Le jeune homme tomba dans le piège, fut vendu aux Templiers et resta prisonnier sept années durant avant d'être racheté par Saladin.

Parfois ces « protégés » francs étaient envoyés par Saladin en véritables opérations « commandos » :

> Des Francs qui avaient demandé notre protection (*musta'mins*) avaient obtenu des barques sur lesquelles ils faisaient incursions et guerre de course, utilisant mâts et poulies, éperonnant de leurs bateaux semblables aux scorpions et aux vipères. Ils abordèrent à un canton de l'île de Chypre, un jour de fête : le prêtre avait réuni la population dans une église, de près et de loin ; nos alliés francs y firent la prière avec eux, puis fermèrent sur eux les portes de l'église pour être certains qu'ils n'échapperaient pas ; ils les firent tous prisonniers [...], ramassèrent tous les objets précieux qui se trouvaient dans l'église, furent sans pitié pour le prêtre, emportèrent gens et objets sur les barques, cherchèrent refuge à Lattaquié, où ils vendirent tout ce qu'ils avaient pris dans l'église – notamment vingt-sept femmes, des garçons et des filles qu'ils vendirent à bas prix – et se partagèrent le produit de cette vente[497].

En une occasion au moins, lors de la conquête de Lattaquié par Saladin, en 1188, des Francs demandèrent à rester sur le sol musulman avec le statut de *dhimmî*s ; d'après ʿImâd al-Dîn, ils y furent encouragés par l'attitude des marins siciliens arrivés au large de Lattaquié qui avaient fait main basse sur un bateau de réfugiés en accusant ces derniers d'avoir livré la ville au sultan[498].

Entre 1190 et 1192, la lassitude des troupes, durant le siège d'Acre et les campagnes qui suivirent, fut telle qu'on assista à des désertions des deux côtés. Dans les dernières semaines de 1190, des Francs, poussés par la terrible famine qui sévissait dans leur camp, rejoignirent les rangs des musulmans. Certains se convertirent à l'islam, d'autres gardèrent leur religion, d'autres encore se repentirent et retournèrent chez eux[499]. Au cours de l'année

suivante, de nombreux cas de désertion sont encore signalés : des Francs affamés proposèrent leurs services à Saladin et lui rapportèrent, outre des prisonniers, la riche cargaison d'un navire marchand franc qui s'apprêtait à débarquer ses lingots et son mobilier d'argent [500]. Deux serviteurs – sans doute des Siciliens – de Jeanne, sœur de Richard et veuve de l'ancien roi de Sicile, se réfugièrent eux aussi dans le camp de Saladin, affirmant qu'ils étaient restés musulmans en secret. Ils trouvèrent auprès du sultan un excellent accueil [501].

Inversement, les Francs utilisaient dans leurs armées des musulmans convertis au christianisme qu'on appelait les Turcoples [502]. On a vu que Saladin n'eut aucune pitié pour ces renégats qu'il fit exécuter jusqu'au dernier quand il les fit prisonniers au château de Bayt al-Ahzân. On sait aussi que des mineurs alépins renégats fournirent leur aide à Richard Cœur de Lion lors de l'assaut de la forteresse de Dârûm, en 1192 [503]. Certains finissaient par se repentir, tel ce musulman du Crac des Chevaliers qui avait combattu aux côtés des Francs et était même allé jusqu'à Rome pour collecter de l'argent [504]. À côté des renégats, les Francs pouvaient aussi compter sur l'aide de nombreux bédouins qui leur servaient de guides, d'espions et parfois d'auxiliaires militaires [505]. Sans passer au service des Francs, d'autres musulmans, et non des moindres, n'hésitaient pas à leur vendre des vivres en période de famine, tel ce seigneur de ʿAzâz, en Syrie du Nord, qui fit des affaires en vendant à prix d'or des céréales à Antioche alors que Saladin était sur le point de conquérir le château de Baghrâs à quelques kilomètres de là [506].

Selon l'*Itinerarium*, à la veille de la chute d'Acre, certains musulmans assiégés depuis près de deux ans, à bout de forces, désertèrent et demandèrent aux Francs de les baptiser :

> Il y aurait quelque justification à douter de l'étendue de leurs mérites, puisque leur demande était pour eux davantage le moyen d'échapper au danger qui les menaçait plutôt que le résultat d'une inspiration divine. Mais les voies du salut sont nombreuses [507].

Mais, déserteurs ou fuyards, toutes les armées étaient confrontées à ce problème quand les combats se prolongeaient et c'est pourquoi al-Fâdil implore pour eux l'indulgence de Saladin :

> L'armée n'est pas fatiguée mais dans l'ennui, les forces humaines ont certes des limites, les destinées de Dieu ont un but. [...] Si je rappelle tout cela à notre maître, c'est pour qu'il n'ait pas d'animosité à l'égard de celui qui se rétracte ou qui recule comme le dit le verset « Pardonne-leur ! Demande pardon pour eux » (Coran, III, 159) [508].

17
Le regard de l'autre

À l'époque de Saladin, les musulmans du Proche-Orient côtoyaient les Francs depuis près d'un siècle déjà. Avant même les croisades, nombreux étaient les pèlerins occidentaux à venir en Terre sainte et les marchands italiens à fréquenter les ports égyptiens. Toutefois, même s'ils ne s'ignoraient pas, ces deux mondes, l'oriental et l'occidental, restaient profondément étrangers l'un à l'autre, séparés par la langue, la religion, l'histoire et la culture. Chacun observait l'autre avec un mélange de crainte et d'admiration, d'attirance et de rejet. Certes, dans la vie quotidienne, les Francs se mirent parfois à fréquenter les bains et adoptèrent quelques usages locaux vestimentaires ou culinaires [509]. Il y eut aussi quelques mariages mixtes entre Francs et chrétiens orientaux, arméniens surtout, mais il n'y eut aucun véritable mélange, ni de populations ni de cultures, et l'héritage antique transmis par les Arabes à l'Occident, dans le domaine des sciences comme de la philosophie, transita bien davantage par la Sicile et l'Espagne que par les États latins d'Orient.

Rares sont les sources qui nous renseignent sur les contacts quotidiens entre Francs et musulmans. L'ouvrage autobiographique

de l'émir arabe Usâma Ibn Munqidh (1095-1188), bien connu des historiens, fait heureusement exception. Usâma était un émir et un poète arabe syrien dont la famille possédait le château de Shayzar, en Syrie centrale, sur la rive de l'Oronte. Son exceptionnelle longévité, les nombreux contacts qu'il eut avec les Francs et son talent littéraire furent pour beaucoup dans sa notoriété. Il rencontra Saladin pour la première fois en 1154 à Damas et lorsque celui-ci prit le pouvoir dans la capitale syrienne en 1174, il fut appelé à sa cour. Les deux hommes s'appréciaient beaucoup. Saladin aimait la poésie d'Usâma et lui demandait souvent conseil en matière littéraire mais aussi militaire, car le vieil homme avait toute sa vie guerroyé contre les Francs. Son fils Murhaf devint lui aussi l'un des proches émirs du sultan.

Le témoignage vivant et coloré d'Usâma est une mine d'informations même si, comme l'a très justement souligné Carole Hillenbrand, il force parfois le trait et reflète quelques clichés sur les Occidentaux qui remontent à une période bien antérieure aux croisades[510]. La littérature de voyage, les récits de prisonniers, de pèlerins, de marchands, d'ambassadeurs, et toutes sortes d'histoires populaires avaient, dès le x^e^ siècle, contribué à répandre une image stéréotypée de l'Occident et de ses habitants. L'héritage ptoléméen qui divisait le monde en sept zones ou « climats », définis par leur latitude, joua un rôle important dans l'œuvre des géographes arabes qui attribuaient au sixième climat, dans lequel vivaient les Francs, une influence directe sur leur physique et leur caractère : bons et courageux guerriers, les Francs se distinguent par leurs manières grossières, leur manque d'hygiène et leur esprit lourd. Certains auteurs musulmans vont jusqu'à les rapprocher du règne animal. Pour Ibn Abî l-Ashʿath, un médecin du x^e^ siècle vivant à Mossoul, ils n'ont, comme les animaux, que des

caractéristiques génériques et manquent totalement d'individualité. Deux siècles plus tard, Usâma Ibn Munqidh écrit encore :

> Loué soit le Créateur, l'Auteur de toutes choses ! Quand on est au fait de ce qui touche aux Francs, on ne peut qu'exalter et sanctifier le Très-Haut, car on voit en eux des bêtes qui ont la vertu du courage et de l'ardeur guerrière, mais rien de plus, tout ainsi que d'autres ont la vertu de la force et de l'endurance à porter des fardeaux [511].

Malgré ces clichés, et contrairement aux croisés qui débarquèrent en Orient sans avoir, pour la plupart, la moindre idée de ce qu'était la religion islamique, les musulmans connaissaient bien les religions juive et chrétienne, qui ont avec l'islam beaucoup de points communs. Dès le VII^e^ siècle, toute une littérature de polémique religieuse s'était d'ailleurs développée en Orient. Les deux dogmes chrétiens les plus difficiles à comprendre pour les musulmans étaient celui de la Trinité, un seul Dieu en trois personnes – qui valut aux chrétiens l'appellation d'« associationnistes » et même de « polythéistes » – et la double nature (humaine et divine) du Christ. L'auteur d'un *Miroir des princes* rédigé en Syrie vers le milieu du XII^e^ siècle résume bien cette incompréhension :

> La chose la plus surprenante du monde est que les chrétiens prétendent que Jésus est divin, qu'il est Dieu et que les juifs se saisirent de lui et le crucifièrent. Comment, dans ce cas, un Dieu qui ne peut se protéger lui-même pourra-t-il protéger les autres ? [...] Ils croient dans cette absolue iniquité que leur Dieu provient des parties génitales d'une femme, qu'il fut créé dans sa matrice, qu'une femme fut rendue enceinte par leur Dieu et qu'elle lui donna naissance. [...] Toute personne qui croit que son Dieu vient des parties génitales d'une femme est totalement folle. On ne devrait pas lui parler ; elle ne peut avoir ni intelligence ni foi [512].

Clichés, préjugés, ignorance ou incompréhension, les obstacles étaient nombreux sur la voie des échanges entre Occidentaux et Orientaux. Il n'en demeure pas moins que plusieurs décennies après la première croisade, les musulmans commençaient à avoir

une meilleure compréhension des motivations et des objectifs des Francs. Ceux-ci étaient plus que jamais considérés comme des ennemis, mais derrière la crainte et l'hostilité, perçaient parfois l'admiration et l'estime pour telle ou telle personnalité du camp d'en face.

Des objectifs mieux compris ?

Peu nombreux furent les musulmans qui comprirent, au lendemain de la première croisade, les véritables motivations des croisés ou en tout cas rares sont les témoignages à nous en être parvenus. Le traité sur le jihad (*Kitâb al-jihâd*) du juriste damascène al-Sulamî est une heureuse exception. En replaçant la première croisade dans le contexte de l'expansion chrétienne en Espagne et en Sicile et en affirmant dès 1105, à propos des croisés, que « Jérusalem était le comble de leurs vœux » et que cette nouvelle guerre franque était un « jihad contre les musulmans », il fit preuve d'une grande clairvoyance, sans que nous sachions malheureusement si son point de vue fut exceptionnel ou au contraire répandu. La rareté des témoignages de cette époque a laissé penser aux historiens que les musulmans n'ont pas tout de suite compris le véritable enjeu de la croisade. Qu'al-Sulamî ait eu des disciples dans les milieux religieux est fort possible, mais il ne semble pas que son ouvrage ait eu une grande diffusion. Une seule chose est sûre : les conseils d'union qu'il donnait aux gouvernants musulmans pour faire face à la croisade ne furent pas immédiatement suivis d'effet, et il fallut attendre le milieu du XII^{e} siècle pour que l'unité musulmane prît réellement forme. C'est d'ailleurs de cette époque que datent les autres témoignages sur les

Francs parvenus jusqu'à nous. La plupart d'entre eux témoignent alors d'une assez bonne connaissance de la nature et des objectifs des croisades, une perception qui allait constituer pour les musulmans un atout important dans la définition de leur stratégie comme dans leurs négociations avec les Francs.

L'importance accordée à Jérusalem par les Occidentaux fut l'une des premières découvertes des musulmans. Ibn al-Athîr raconte le récit d'un prisonnier franc dont la mère était allée jusqu'à vendre tout ce qu'elle possédait, c'est-à-dire sa maison, pour envoyer son fils libérer Jérusalem[513]. À peu près à la même époque, al-Harawî est lui aussi conscient de l'importance pour les chrétiens du Saint-Sépulcre, lieu de la crucifixion et de la résurrection du Christ[514] et 'Imâd al-Dîn, dans un discours attribué aux Francs, lors du siège de la ville sainte en 1187, résume la vision que pouvaient avoir les musulmans de la doctrine chrétienne et de la place qu'y occupait Jérusalem. On y découvre un mélange étonnant de vérités et d'erreurs, d'allusions au Coran et de clichés sur les pratiques chrétiennes :

> C'est ici qu'est notre église de la Résurrection et d'ici nous ressusciterons. [...] Notre honneur est de rendre hommage à ce saint lieu, notre salut dépend du sien, sa stabilité assure la nôtre, sa durée est le gage de notre durée. Si nous l'abandonnons, la honte s'attachera à nous et nous mériterons le déshonneur. [...] Ici se trouvent les images des apôtres dans leurs entretiens, des Pères dans leurs enseignements, des moines dans leurs monastères, des prêtres dans leurs assemblées, des magiciens avec leurs cordes[515] ; les prêtres et leurs illusions ; l'image de la Dame [la Vierge] et du Seigneur, le Temple et la nativité, la Table et les poissons, ce qui est sculpté et taillé, le disciple et le maître, le berceau et l'enfant qui parle ; l'image du bouc et de l'âne, du paradis et de l'enfer, les cloches et les lois. Ils disaient encore : c'est en ces lieux que le Messie a été crucifié et la victime immolée en sacrifice ; ici s'est incarnée la divinité, Dieu s'est fait homme et l'humanité s'est faite Dieu[516].

Saladin connaissait parfaitement l'importance que les Francs accordaient à Jérusalem même si, dans la réponse qu'il fit à

Richard Cœur de Lion en 1191, il ne voulut faire aucune concession dans ce domaine :

> Jérusalem est nôtre autant qu'elle est vôtre. Elle est même plus importante pour nous que pour vous, car elle est le lieu d'où notre Prophète est parti pour son voyage nocturne, le lieu du rassemblement des anges. Que le roi ne s'imagine pas que la cession de cette ville serait possible, nous n'oserions même pas prononcer ce mot devant les musulmans [517].

De même, il semble avoir bien compris le mobile religieux de la croisade et le lien qui existait entre le pèlerinage du croisé et son combat contre les musulmans. C'est la raison pour laquelle il facilita l'accès de Jérusalem aux Francs de la troisième croisade, au lendemain de la trêve conclue avec Richard Cœur de Lion. En leur permettant de réaliser leur vœu, Saladin espérait sans doute qu'ils seraient moins enclins, à l'avenir, à reprendre le chemin de la Terre sainte [518]. Les musulmans n'ignoraient pas non plus l'importance de la relique de la Vraie Croix pour les chrétiens et se doutaient des profits qu'ils pourraient tirer de sa capture. Dans une lettre que Saladin demanda au cadi al-Fâdil de rédiger pour annoncer au calife abbasside la victoire de Hattîn et la prise de Jérusalem, il écrivait :

> Le roi fut fait prisonnier tenant dans sa main le plus ferme de ses soutiens, la plus forte de ses relations avec la religion, la croix de la crucifixion qui dirige les orgueilleux. Ils ne se laissent jamais surprendre sans qu'elle ne leur tende ses deux bras ; elle les excite, mais cette fois-ci de ses bras étendus elle leur fit ses adieux. [...] Sous cette croix, ils mènent les plus durs combats [519].

Cette relique fut, avec Jérusalem, au centre des négociations entre Richard Cœur de Lion et Saladin tout au long de l'année 1191-1192. Les chrétiens orientaux, Grecs et Géorgiens, la réclamèrent aussi et proposèrent de la racheter contre d'importantes sommes d'argent, mais en vain [520]. Plus significatif encore, les musulmans étaient informés des avantages spirituels

accordés aux croisés et le rôle du pape comme chef de la croisade, même s'il apparaissait déformé, n'en était pas moins connu :

> Le Pape (*bâbâ*) qui habite Rome, écrivait al-Fâdil, a prescrit à ses peuples l'abstinence dans le boire et dans le manger ; il leur a dit : « Quiconque ne marchera pas à la délivrance de Jérusalem sera excommunié ; le mariage et le repas (en commun) lui seront interdits [521]. »

De son côté, ʿImâd al-Dîn relevait le rôle du clergé dans la croisade, de l'indulgence accordée aux croisés et de la propagande qui les encourageait à aller secourir leurs frères chrétiens persécutés par les musulmans :

> Tous ceux qui partiront pour combattre l'Islam obtiendront le pardon de leurs péchés et seront purifiés de toute tache ; ceux qui ne pourront pas partir fourniront équipements et richesses à ceux qui partiront [522].

Pour al-Fâdil, comme pour son devancier al-Sulamî, la croisade chrétienne est comparable au jihad musulman :

> Si le jihad que les Francs se proposent de faire avait été fait avec la pure intention de se sacrifier pour une récompense céleste, personne n'aurait pu les devancer au paradis [523].

Connaître les motivations de l'ennemi permettait à Saladin non seulement de mieux le combattre, mais aussi d'inciter les musulmans au jihad en opposant leur mollesse à l'ardeur religieuse des Francs :

> Où donc est l'ardeur des musulmans, l'orgueil des gens de la vraie Religion, le zèle des gens de la certitude ? Notre surprise est infinie de voir les idolâtres s'entraider en faveur du polythéisme, se prêter appui pour élargir sa voie et en bien disposer le fil, de voir les musulmans se tenir à l'écart des musulmans et de ne pas accourir [à la guerre sainte], de s'abstenir de les secourir, de laisser se dénouer les nœuds de leur cohésion. [...] Or, regardez les Francs : [...] pour préserver leur foi, ils ont jugé modique le don de leur âme et de leur vie ; ils ont aidé leur race impure par toutes sortes d'armements et de guerriers capables de combattre ; ils n'ont agi et donné que par ferveur religieuse et par enthousiasme pour leur foi [524].

Une ferveur chrétienne attisée par toute une propagande, écrite et orale, mais aussi iconographique. L'influence exercée par les images dans le camp des Francs n'a pas échappé à l'entourage de Saladin. Ibn al-Athîr raconte comment les Francs firent peindre à Tyr, en 1189, un tableau représentant le Messie, le visage en sang, frappé par un Arabe avec cette inscription : « Voici le Messie battu par Muhammad, le Prophète des musulmans, qui l'a frappé et tué [525] ! » De son côté, Ibn Shaddâd donne de cette propagande par l'image un récit assez similaire :

> Le marquis [Conrad de Montferrat] fit une peinture de Jérusalem sur une grande feuille de papier où il reproduisit le Sépulcre vers lequel ils se rendent en pèlerinage et qu'ils révèrent. On y trouve la tombe du Messie qui fut enterré là après sa crucifixion ainsi qu'ils le prétendent. [...] Il représenta la tombe et y ajouta un cavalier musulman à cheval piétinant la tombe du Messie sur laquelle le cheval avait uriné. Il exhiba cette peinture outre-mer dans les marchés et les assemblées tandis que les prêtres, têtes nues et revêtus d'une grosse toile, la promenaient en procession, pleurant la ruine et la destruction. Les images affectent leurs cœurs et sont essentielles à leur religion. Ainsi une multitude de peuples que seul Dieu peut dénombrer, se soulevèrent [526].

Cette meilleure perception des motivations et de la propagande ennemies était-elle réciproque ? Les Francs comprenaient-ils de la même façon ce que représentait Jérusalem pour les musulmans et le caractère religieux du jihad ? L'historien Benjamin Z. Kedar pense que non et fait valoir que nulle part Guillaume de Tyr ne s'interroge sur le rôle de la religion dans les motivations ennemies. Il compare aussi de manière significative le récit des négociations entre Richard Cœur de Lion et Saladin tel qu'il est présenté par Ibn Shaddâd et par l'*Itinerarium* : alors qu'Ibn Shaddâd se montre capable de présenter l'attachement des deux parties à Jérusalem et de comprendre la valeur qu'avait la Vraie Croix pour les chrétiens, l'*Itinerarium* fait dire à Saladin qu'il ne peut accepter les propositions du roi anglais parce qu'elles sont un outrage à « *l'honor paganismi* » (l'honneur des païens) [527].

En Occident, à l'époque de Saladin, l'image du musulman païen idolâtre, encore très répandue à l'époque de la première croisade, s'était pourtant estompée progressivement, au moins dans les milieux cultivés. D'importants efforts avaient été déployés pour mieux connaître l'islam, sous l'influence notamment de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, à qui l'on doit la première traduction du Coran en latin en 1142. Certes, des œuvres littéraires et hagiographiques continuèrent parfois, jusqu'à la fin du Moyen Âge, à assimiler le Sarrasin au païen, mais ces représentations perpétuaient une forme de tradition qui n'avait plus beaucoup de rapport avec ce qui se passait sur le terrain[528]. À l'époque de Saladin, la plupart des Francs savaient que les musulmans n'étaient pas des adorateurs d'idoles, même si quelques propagandistes zélés cherchaient encore à répandre cette idée, et l'élite dirigeante ne pouvait ignorer non plus l'importance qu'ils accordaient à Jérusalem maintes fois réaffirmée lors des négociations. Il est aussi peu probable que les Francs ne se soient jamais interrogés sur les raisons de combattre de leurs adversaires, même s'il est vrai que ni Guillaume de Tyr ni ses continuateurs, pour des raisons qui nous échappent, ne jugèrent utile d'en parler.

Désigner l'ennemi

Le terme générique le plus souvent employé pour désigner l'ennemi était celui de « *Franj* » (Francs) appliqué indistinctement à tous les Occidentaux quelle que fût leur région d'origine, alors que celui de « *Rûm* » (Romains) était plutôt réservé aux Byzantins. Les musulmans savaient néanmoins qu'il y avait parmi ces Francs des hommes d'origine différente. Richard Cœur de Lion était appelé

« le roi d'Angleterre » (*malik Inkiltâr*) et Ibn al-Athîr parlant de Frédéric Barberousse le désigne comme « roi des Allemands » (*malik al-Almân*), « une sorte de Francs, les plus nombreux et les plus puissants[529] ». De même, les contemporains de Saladin connaissaient assez bien la situation politique des États latins, comme en témoigne la description relativement fidèle de ʿImâd al-Dîn de la crise de succession au trône de Jérusalem après la mort du roi Baudouin IV[530].

Mais au-delà de la perception objective de l'adversaire et de ses objectifs, les nombreux qualificatifs, épithètes et métaphores utilisés pour le désigner révèlent l'image que les musulmans voulurent répandre des Francs. Métaphores animales le plus souvent. Aux Francs, ivres de peur et de soif, tels des ivrognes chancelants, est opposé Saladin, « semblable au lion qui parcourt le désert, à la lune qui se lève[531] ». Le musulman est le plus souvent comparé au lion, le roi des animaux, tandis que le Franc est tour à tour assimilé au loup, renard, lièvre, dragon, chacal, vautour, chien, singe, serpent, porc, à la hyène, la mouche, la guêpe. Des animaux auxquels on ne peut faire confiance, qui attaquent par derrière – le loup dans la sourate de Joseph est la bête supposée l'avoir dévoré (Coran, XII, 13, 14, 17) – et qui sont méprisés, vénéneux, charognards, rapaces, repoussants, rusés ou prêts à s'enfuir[532].

Quelquefois, cependant, la fougue des Francs et leur ardeur au combat les rapprochent des béliers, des aigles, des fauves ou des lions qui se transforment assez vite, sous les flèches des musulmans, en hérissons, en papillons, en oisillons ou en moutons[533]. De même, les descriptions des combats sur mer font apparaître des bateaux musulmans, véritables chevaux de race, aigles « planant au-dessus de l'idolâtrie, aussi haut que la

constellation de l'Aigle » ou encore corbeaux « croassant contre les ennemis d'Allah », tandis que les navires ennemis sont appelés dragons, serpents et scorpions[534]. Le sommet de ces métaphores animales est sans doute atteint lorsque ʿImâd al-Dîn, pour marquer son mépris, compare la tête de Renaud de Châtillon, baignant dans son sang, à une grenouille plongeant dans la mare[535].

Les Francs sont aussi très souvent associés à l'obscurité, à la nuit, à la saleté et à la souillure, par opposition à la lumière de l'aube, à l'aurore et à la pureté de l'islam[536]. Tout un vocabulaire à connotation religieuse très polémique était utilisé pour répandre cette image négative des Francs. ʿImâd al-Dîn ne manque pas de qualificatifs dans ce registre : séditieux, polythéistes, impies, idolâtres, êtres de turpitude, chômeurs du dimanche, démons infidèles ou démons de l'erreur, êtres infernaux, comtes malfaisants, barons corrompus, bandes d'égarés et champions du mensonge, adorateurs de la nature humaine et divine qui en mourant vont peupler l'enfer par opposition aux croyants martyrs qui peuplent le paradis[537]. Al-Fâdil dans un style moins lyrique ne qualifie pas moins les Francs d'associationnistes, d'infidèles, d'orgueilleux, de compagnons de la gauche (face aux musulmans compagnons de la droite), et de gens de la croix (opposés aux gens du Coran). Balian d'Ibelin est même appelé le « tyran de leur infidélité[538] ».

Étonnant paradoxe : tandis qu'en Occident l'islam a longtemps été accusé de n'être qu'idolâtrie – on en trouve des traces dans les chansons de gestes, les drames liturgiques et les vies de saints jusqu'au début de la Renaissance[539] –, en Orient, les musulmans très attachés à l'unicité divine[540] ne comprenaient rien au dogme de la Trinité (un seul Dieu en trois personnes) et accusaient les chrétiens d'être des « associationnistes » ou pire encore des

« polythéistes ». Ces accusations, diffusées par la littérature de controverse religieuse islamo-chrétienne depuis le VII^e^ siècle, étaient donc très répandues encore sous le règne de Saladin.

Des sentiments partagés

Face aux différences de culture, de religion et de traditions, les réactions des musulmans pouvaient varier. L'étonnement allait souvent de pair avec l'incompréhension :

> Quant aux infidèles, [...] ils sortirent de leur pays, [...] ils combattirent armée et sujets, jugeant licite de massacrer les humains par scrupule religieux : rien n'est plus curieux qu'un massacre par scrupule religieux ! [...] Ils étaient roux comme si le feu avait brûlé leur face austère, leurs yeux bleus semblaient de même métal que leur sabre [541].

Physiquement, le teint clair, les yeux bleus, le visage glabre ou mal rasé des Francs ne manquaient jamais de surprendre les musulmans ni même d'effrayer les petits enfants. Un jour que Saladin était en compagnie des siens, l'un de ses très jeunes fils fondit en larmes à la seule vue des messagers francs « au menton rasé, aux cheveux coupés ras et aux vêtements inhabituels [542] ». Des différences dans le traitement du cheveu et du poil dont il est amusant de constater qu'elles suscitaient l'étonnement de part et d'autre. L'anecdote bien connue d'Usâma Ibn Munqidh en est une bonne illustration :

> Nous avions chez nous un maître de bains, un nommé Sâlim, qui était originaire d'al-Maʿarra et s'occupait alors de bains appartenant à mon père – Dieu le prenne en pitié ! Voici ce qu'il nous a dit : « J'avais ouvert, à al-Maʿarra, un bain, et vivais là. Un chevalier franc y entra. Or, il faut savoir que ces gens-là n'aiment pas ceux qui, au bain, gardent une serviette serrée autour de la taille. Cet homme, donc, tendant le bras, m'arracha de la taille la serviette et la jeta. J'avais les poils du pubis rasé depuis peu. À cette vue il s'écria : "Sâlim !" Je m'approchai. Il étendit sa main sur mon pubis et dit : "Sâlim ! Comme c'est bien ! Par la vérité de ma religion, fais-m'en autant !" Il s'étendit sur le dos :

> cet endroit-là était, chez lui, pareil à la barbe. Quand je l'eus rasé, il se passa la main sur le pubis et, le trouvant doux au toucher, me dit : "Sâlim ! Par la vérité de ta religion, fais la même chose à la dame !", ce mot "dame" étant chez eux l'équivalent de notre "sitt" : le chevalier désignait ainsi son épouse. Il appela un serviteur à lui : "Dis à la dame de venir !" L'autre s'en fut, ramena la femme et la fit entrer. Elle s'allongea sur le dos. "Fais-lui la même chose qu'à moi !" me commanda le Franc. Je lui rasais donc ces poils-là, tandis que le mari, assis, me regardait faire. Il me remercia et me paya le prix de mes services. » Considérez cette contradiction majeure : les Francs n'ont ni jalousie ni point d'honneur, alors qu'ils sont extraordinairement braves. Pourtant, le courage ne saurait procéder que du point d'honneur et de la répulsion où nous devons être pour tout ce qui pourrait entacher notre réputation [543].

Un siècle plus tard, le géographe et cosmographe al-Qazwînî, sur la base de récits antérieurs écrivait encore :

> [Les Francs] se rasent la barbe et ensuite laissent repousser une barbe dégoûtante de quelques jours. On demanda à l'un d'entre eux pourquoi il se rasait la barbe. Il répondit : « Les poils sont superflus. Vous les rasez bien sur vos parties intimes, pourquoi devrions-nous les laisser sur nos visages [544] ? »

Parmi les reproches faits aux Francs, outre le manque de pudeur évoqué ci-dessus, figurait aussi la saleté. Il est vrai que les Orientaux, comme toutes les populations du pourtour méditerranéen, fréquentaient davantage les bains que les habitants d'Europe du Nord, pour des raisons aussi bien climatiques qu'historiques. L'usage des bains, très répandu dès l'époque romaine, était pour les musulmans d'autant plus nécessaire que les ablutions avant chacune de leurs cinq prières quotidiennes faisaient partie de leurs obligations religieuses. Les grandes villes de Syrie et d'Égypte étaient pourvues de systèmes d'adduction d'eau très élaborés et comprenaient de nombreux bains publics dont le rôle, comme espaces de rencontres et de discussion, était très important. À l'avènement de Saladin, Damas et ses faubourgs comprenaient au moins cinquante-sept bains publics sans compter les bains privés [545]. Il n'est donc pas étonnant que les musulmans aient été choqués du manque d'hygiène des Francs. Mais derrière

ce constat réaliste, il faut aussi rechercher une interprétation allégorique de la « saleté » franque. Celle qui est décrite par Ibn Jubayr à Acre, par exemple, était destinée à fustiger l'« impureté » religieuse et morale des Francs opposée à la pureté de l'islam et des vrais croyants. C'est la présence même des Francs dans la région qui était considérée par les pieux musulmans comme une source de souillure, notamment à cause de la transformation de nombreuses mosquées en églises. C'est la violation de cet espace sacré musulman qui faisait des Francs d'inévitables « pollueurs ». Certainement amplifiée par les croisades, cette image d'« impureté » liée aux édifices religieux non musulmans existait depuis longtemps : on a vu que dès le x^e^ siècle, s'était répandue l'habitude de désigner, en jouant sur les mots, l'église de la Résurrection (Qiyâma) du Saint-Sépulcre par le nom d'église des Ordures (Qumâma) [546].

Sur le plan des mœurs, les musulmans relevèrent la place particulière des femmes en milieu franc y compris dans le système de succession dynastique. Choqué par le remariage rapide de la princesse Isabelle avec Henri de Champagne, après l'assassinat de Conrad, alors qu'elle était enceinte de celui-ci, ʿImâd al-Dîn s'interroge : « À qui l'enfant sera-t-il attribué ? [...] Voyez donc la licence de cette bande de mécréants [547] ! » L'étonnement des musulmans face à la relative indépendance dont jouissaient les femmes occidentales, par leur liberté de se montrer, de circuler ou de parler aux hommes, n'était pas nouveau. Sans doute fondé sur une différence réelle entre la situation des femmes en Orient et en Occident, ce sentiment ne se nourrissait pas moins de quelques légendes : ainsi Ibrâhîm ibn Yaʿqûb, au x^e^ siècle, évoque-t-il l'existence d'une île de la mer occidentale appelée la Cité des femmes où vivaient des femmes sur lesquelles les hommes

n'avaient aucun pouvoir, qui montaient à cheval, menaient la guerre, possédaient des harems d'esclaves mâles et tuaient leur enfant lorsque c'était un garçon pour ne garder que les filles. On reconnaît là, bien sûr, le mythe antique des Amazones. Tels les clichés sur la bravoure, la grossièreté et la saleté des Francs, la liberté des femmes occidentales répondait donc, en partie, à des préjugés fortement ancrés dans les esprits. On est moins étonné, dans ces conditions, de lire le récit d'Usâma dénonçant l'absence de jalousie des maris francs :

> Lorsque je venais à Naplouse, je descendais chez un nommé Muʿizz, dont la maison servait de logement aux musulmans. Elle avait des fenêtres qui donnaient sur la rue. De l'autre côté, et en face, se trouvait le domicile d'un Franc qui vendait du vin aux marchands. [...] Un jour, en rentrant, il trouva un homme au lit avec sa femme. « Que veut dire, s'écria-t-il, cette intrusion chez ma femme ? – J'étais fatigué, répondit l'autre, et je suis entré me reposer. – Et comment se fait-il que tu te sois mis dans mon lit ? – J'ai trouvé un lit tout prêt. J'y ai dormi. – Mais ma femme dormait avec toi ! – Le lit est à elle. Pouvais-je le lui interdire ? – Par la vérité de ma religion, si tu reviens et que je t'y reprenne, nous aurons maille à partir, toi et moi. » Voilà comment cet homme manifestait sa désapprobation et quel était chez lui le comble de la jalousie [548].

Il ne faut pas davantage se méprendre sur le fameux passage de ʿImâd al-Dîn concernant les trois cents prostituées franques débarquées dans le camp franc au cours du siège d'Acre et en déduire des différences fondamentales entre l'Orient et l'Occident [549]. L'auteur feint de penser qu'il s'agit là d'une coutume occidentale encouragée par l'Église, mais il n'ignorait pas que la prostitution était aussi répandue dans les pays musulmans. Alors que les musulmans s'offusquent ainsi de la liberté accordée aux femmes latines, Jacques de Vitry, récemment débarqué en Orient, en 1217, s'indigne au contraire de voir, sous l'influence des mœurs orientales, les femmes des Poulains – c'est ainsi qu'on appelait les Francs d'Orient – recluses chez elles [550]. Nul doute que les uns et les autres eurent tendance à généraliser quelques cas extrêmes. D'une

part, l'hostilité bien connue de l'évêque d'Acre à l'égard des Poulains l'a sans doute poussé à quelques exagérations ; d'autre part, le discours des musulmans doit être replacé dans un climat de propagande qui visait à dénigrer les Francs sur tous les fronts : militaire, politique mais aussi religieux et moral.

La vision de la femme franque par les musulmans ne se réduisait pas, toutefois, à celle d'une femme frivole. Celles qui participaient aux combats, au risque de se retrouver prisonnières ou tuées sur le champ de bataille suscitaient, au-delà de l'étonnement, une pointe d'admiration :

> Il y a ainsi parmi les Francs des chevalières qui portent la cuirasse et le casque. Sous ce vêtement masculin, elles se jettent dans la mêlée, et ces maîtresses du gynécée se comportent comme le sexe fort. Tout cela est à leurs yeux un acte de dévotion, grâce auquel elles croient assurer leur salut et c'est pourquoi elles s'adonnent à cette vie. [...] Les jours de bataille, on voit plusieurs de ces femmes s'avancer avec les chevaliers qu'elles prennent pour exemple, aussi impitoyables que ceux-ci malgré la faiblesse de leur sexe. Elles n'ont pas d'autre costume qu'une cotte de mailles et on ne les reconnaît que lorsqu'elles sont dévêtues et mises à nu ; plusieurs d'entre elles ont été prises et vendues comme esclaves [551].

Dans le camp musulman, les exemples de combattantes défendant leur forteresse, leur famille ou leur honneur, n'étaient pas rares [552]. Certaines imaginaient même des stratagèmes pour attirer les Francs et les tuer. Usâma Ibn Munqidh nous parle ainsi d'une habitante de Shayzar qui avait réussi à ramener chez elle trois Francs qu'elle fit tuer par ses voisins. L'histoire ne dit pas quels moyens elle employa pour les attirer, mais il est clair que la participation des femmes musulmanes aux combats se limitait, en général, à quelques ruses de ce genre et à des actions défensives, lors du siège d'une ville ou d'une forteresse. En règle générale, on ne les voyait pas se battre aux côtés des hommes sur le champ de bataille et c'est bien pourquoi leur présence dans les rangs ennemis surprenait tant les musulmans.

Dès le xe siècle, nous l'avons dit, les musulmans voyaient dans les Francs de valeureux guerriers. Cette image se renforça à l'époque des croisades. Les auteurs arabes relèvent à de nombreuses reprises leur endurance, leur courage et leur capacité de résistance. Leurs assauts sont comparés à des montagnes en mouvement, et leur bravoure sert parfois de motif littéraire au poète pour accentuer le mérite de Saladin :

> Ils prétendent être riches en bravoure, mais toi tu es plus riche et mieux pourvu en victoires,
> Cette arme les a trahis ; ils n'ont su ni utiliser leurs lances ni faire retentir leurs sabres,
> Et leur jargon d'impiété fit place au silence lorsque cette bravoure est devenue lâcheté [553].

Les Templiers et les Hospitaliers étaient particulièrement redoutés par leurs adversaires. « Je purifierai la terre de ces deux races impures », se serait écrié Saladin au lendemain de la victoire de Hattîn avant de faire exécuter tous les prisonniers appartenant à ces ordres militaires, à l'exclusion du grand Maître des Templiers qu'il espérait échanger contre une forte rançon ou une forteresse [554]. Cette haine se mêlait néanmoins à une admiration certaine pour leurs qualités guerrières, comme l'illustre bien cette exclamation d'un historien du xiiie siècle à propos des combattants mamelouks qui infligèrent en 1249 une défaite cuisante aux Francs et firent prisonnier Louis IX : « Ce sont eux qui furent les Templiers de l'Islam [555] ! » Les musulmans respectaient aussi leur sens de l'honneur et de la parole donnée. Ainsi lors des discussions sur les échanges de prisonniers au lendemain de la chute d'Acre, en août 1191, Saladin demanda que les Templiers se portassent garants du serment des Francs « car ce sont des religieux sincères qui respectent leurs engagements ». Mais les Templiers répondirent : « Nous ne prêterons pas serment ni ne donnerons de garantie car

nous craignons la trahison des nôtres[556]. » Deux phrases qui résument assez bien les sentiments mêlés des musulmans à l'égard des Francs.

Parmi les Francs, quelques personnalités suscitèrent, de même, des réactions diverses. Il faut bien sûr lire les témoignages qui nous sont parvenus avec une certaine prudence en les replaçant dans leur contexte. Ainsi en 1174, à la mort du roi Amaury, « le plus courageux et le plus rusé de leurs rois[557] », Saladin envoya une lettre rédigée à son neveu Farrûkhshâh dans laquelle il jouait sur son nom (Amaury se dit « Murrî » en arabe et dans cette langue « murr » signifie « amer ») :

> Que Dieu le maudisse, qu'il le condamne au supplice analogue à son nom, qu'il le jette dans le feu ardent réservé aux misérables pécheurs[558].

Simultanément, il écrivait une lettre de condoléances beaucoup plus diplomatique à Baudouin IV, fils et successeur d'Amaury :

> [...] Une nouvelle qui a affligé le cœur des vrais amis, l'annonce de sa mort que nous avons souhaitée fausse, concernant le roi juste, le plus puissant, à qui Dieu a dispensé les mêmes bienfaits qu'à ses semblables. [...] Notre ambassadeur al-Ra'îs al-'Amîd Mukhtâr al-Dîn [...] nous représente pour vous présenter les condoléances et pour vous décrire la tristesse qui s'est emparée de nous après la séparation de cet ami et sa mort. [...]
> Que [le roi] sache que nous avons envers lui les mêmes dispositions qu'envers son père : une amitié sincère, une confiance totale, une affection qui s'est nouée pour la vie et pour la mort, une pensée intime qui s'acquitte de tout ce qui lui incombe malgré les divergences religieuses[559].

Les musulmans se plaignaient souvent de ce qu'ils appelaient la déloyauté des Francs, qui ne respectaient pas les traités. C'est ce qui transparaît dans certaines lettres envoyées au calife pour obtenir de l'aide militaire[560]. C'est aussi ce que pensait Saladin du comte Raymond III de Tripoli en 1183 : « Sa nature peu sincère est bien connue ; il dit ce qu'il ne fait pas et promet ce qu'il n'accomplit jamais[561]. » L'évolution des alliances politiques allait

toutefois changer la donne. En 1187, au moment de son alliance avec Saladin, Raymond est dépeint par Ibn al-Athîr comme une personnalité courageuse et de bon conseil et ʿImâd al-Dîn va jusqu'à dire qu'il se serait converti à l'islam s'il n'avait craint ses coreligionnaires[562]. Une image positive que même son retour dans le camp des Francs ne réussit pas à effacer complètement[563].

Raymond faisait partie des seigneurs francs nés en Orient avec lesquels les musulmans dialoguaient beaucoup plus facilement qu'avec leurs coreligionnaires fraîchement débarqués d'Occident. Rappelons la réflexion bien connue du chroniqueur franc, Foucher de Chartres (m. 1127), sur ces Francs d'Orient que l'on appelait les Poulains : « Occidentaux nous fûmes, et nous voilà transformés en Orientaux. Le Romain ou le Franc d'hier est devenu, transplanté, un Galiléen ou un Palestinien. Celui qui habitait Reims ou Chartres se voit citoyen de Tyr ou d'Antioche[564]. » Usâma témoigne, de son côté, que les Francs qui « se sont acclimatés et ont pris l'habitude de la fréquentation des musulmans », sont de commerce beaucoup plus agréable que ceux qui viennent d'arriver, mais il s'empresse d'ajouter qu'ils ne sont que des exceptions[565]. Parmi eux, Saladin appréciait tout particulièrement Renaud de Sidon, qui appartenait à la famille Garnier, l'une des grandes maisons du royaume de Jérusalem. Celui-ci parlait l'arabe et s'intéressait beaucoup à la culture musulmane :

> C'était un des principaux seigneurs francs, et des plus sages, qui connaissait l'arabe et avait des notions d'histoire et de hadiths. J'ai entendu dire qu'il avait auprès de lui un musulman qui lui lisait et lui expliquait les choses. C'était un homme qui agissait sans précipitation. Admis chez le sultan, il partagea son repas. [...] Toutes ses demandes lui ayant été accordées, il continua à se présenter chez le sultan à toute heure soutenant avec nous des controverses en faveur de sa religion tandis que nous argumentions contre elle. C'était un homme d'un commerce agréable à la conversation cultivée[566].

Saladin se laissa prendre à ce climat de sympathie derrière lequel se dissimulait, en réalité, un stratagème : Renaud cherchait à gagner du temps pour empêcher que son château de Beaufort ne tombât aux mains des musulmans[567]. Selon ʿImâd al-Dîn, l'amitié de Saladin pour Renaud l'empêchait de prêter l'oreille à ceux qui le mettaient en garde contre lui et ce n'est qu'à contrecœur qu'il dut se rendre à l'évidence. Face à ce qu'il considéra comme une trahison, il ne put faire autrement que d'emprisonner Renaud à Damas, avant de le libérer quelques mois plus tard, en échange de la reddition de la forteresse. L'information donnée par une source latine selon laquelle Saladin rendit à Renaud la moitié de sa seigneurie de Sidon[568] n'est confirmée par aucune source arabe et relève probablement de la légende. ʿImâd al-Dîn remarque simplement que lors de sa libération, Renaud fut bien traité par Saladin, signe manifeste de la sympathie qu'il lui portait[569]. C'est ce qui explique aussi sans doute qu'en 1191 Renaud fut choisi par Conrad de Montferrat comme émissaire pour mener les négociations avec Saladin[570]. À la même époque, un autre Poulain, Onfroi IV de Toron, membre lui aussi d'une importante famille de seigneurs francs, servit de messager et d'interprète à Richard Cœur de Lion dans ses négociations avec al-ʿÂdil[571].

Très différents furent les sentiments de Saladin à l'égard d'un autre Renaud, venu d'Occident celui-ci, le sire de Châtillon-sur-Loing[572], qui épousa en 1153 Constance, la princesse héritière d'Antioche. Prisonnier des musulmans à Alep de 1160 à 1176, il se retrouva ensuite, grâce à son second mariage, à la tête de l'importante principauté d'Outre-Jourdain. Peu de Francs suscitèrent autant que lui d'animosité et de haine parmi les musulmans :

> Le prince de Kérak, Arnaud, était le plus perfide et le plus méchant des Francs, le plus avide, le plus empressé à nuire et à faire le mal, à rompre les engagements solides et les serments sérieux, à violer sa parole et à se parjurer [573].

Les auteurs arabes relèvent qu'il était déjà aux commandes de l'armée du royaume de Jérusalem lorsqu'une humiliante défaite fut infligée à Saladin, près de Ramla, en 1177 [574]. Mais surtout, les musulmans reprochaient à Renaud la menace qu'il avait fait peser en mer Rouge, en 1182, sur les villes saintes de La Mecque et Médine, ainsi que ses multiples ruptures d'engagements, la plus grave étant celle de l'attaque de la caravane en 1187. D'où le serment de Saladin de le tuer de ses propres mains :

> Le sultan avait fait vœu de verser son sang et avait dit : « Certes, je le ferai périr dès que je le rencontrerai. » Lorsque Renaud fut en sa présence, Saladin le fit asseoir à côté du roi [Gui], lui-même assis auprès du sultan ; il lui reprocha sa perfidie, lui rappela ses méfaits et lui dit : « Que de fois tu as juré et violé tes serments, pris des engagements que tu enfreignais, conclu un pacte que tu rompais, acceptais un accord que tu rejetais. » Il fit répondre par l'interprète : « Telle est la coutume des rois ; je n'ai fait que suivre les chemins tracés [575]. »

D'autres seigneurs francs suscitèrent aussi la colère des musulmans. Sur Conrad de Montferrat, le jugement de ʿImâd al-Dîn est sans nuance :

> Cet homme était parmi les infidèles un des pires démons, un diable pernicieux, un renard des plus rusés, un loup des plus cruels, un chien abject, un fléau, une calamité. C'est pour lui et ses pareils que l'enfer a été créé [576].

En revanche, Henri de Champagne s'attira la bienveillance d'Ibn al-Athîr qui le décrit comme un homme bon, sage, tolérant et ami des musulmans :

> Après le départ du roi d'Angleterre pour son pays, ce comte Henri envoya un message à Saladin pour se concilier sa bienveillance ; il lui demandait en cadeau un vêtement d'honneur et disait : « Tu sais qu'il est mal venu chez nous de porter la *qabâ'* et le *sharbûsh* [577]. Mais je les porterai si je les reçois de toi, en raison de l'affection que j'ai

pour toi. » Saladin lui envoya un somptueux vêtement d'honneur, avec en particulier une *qabâ'* et un *sharbûsh*, et il les portait à Acre [578].

Richard Cœur de Lion jouit lui aussi d'une certaine estime des musulmans. Admiré pour son rang, son courage, son sens politique et ses qualités guerrières, c'était « un homme sage et expérimenté en matière de guerre » écrit Ibn Shaddâd, « l'homme le plus courageux, le plus rusé, le plus résistant et le plus endurant de son temps » renchérit Ibn al-Athîr [579]. Nous avons déjà évoqué les bonnes relations qui s'instaurèrent entre Richard et al-ʿÂdil, le frère de Saladin, lors des négociations en 1191-1192 [580]. Les rencontres se déroulaient souvent dans une atmosphère détendue et s'accompagnaient d'échanges de cadeaux. Dans leurs messages, les deux hommes s'appelaient « mon frère » ou « mon ami ». Lors d'une entrevue, le roi d'Angleterre demanda même à entendre une chanteuse musulmane. La chanteuse qu'on fit venir avec sa harpe enchanta Richard [581]. Ibn Shaddâd dit aussi qu'il entretenait les meilleures relations avec les émirs de Saladin :

> Le roi s'était lié d'amitié avec plusieurs mamelouks d'élite et avait armé chevalier certains d'entre eux. Il entretenait d'excellents termes avec eux et les rencontrait souvent. Il était aussi devenu l'ami de plusieurs émirs tel Badr al-Dîn Dildirim [582].

D'autres, pourtant, furent plus sévères. Le cadi al-Fâdil ne lui pardonna jamais le massacre des prisonniers musulmans d'Acre, dénonça sa « perfidie » et ne crut pas qu'une paix fût possible avec lui : « Ces gens-là font la paix quand ils sont faibles et la dénoncent quand ils deviennent forts » écrivait-il [583]. Sa réputation de grand guerrier lui valut, semble-t-il, d'apparaître dans la tradition populaire sous la figure du « méchant » qui fait peur :

> La renommée du roi Richard terrifiait tant les Sarrasins que lorsque leurs enfants pleuraient leur mère les effrayait avec le roi d'Angleterre en disant : « Tais-toi à cause du roi d'Angleterre ! » Quand un Sarrasin chevauchait et que sa monture bronchait devant une ombre, il lui disait : « Crois-tu que le roi d'Angleterre se trouve dans ce buisson ? » et

s'il donnait à boire à son cheval et que celui-ci ne voulait pas boire, il lui disait : « Penses-tu que le roi d'Angleterre se trouve dans cette eau [584] ? »

Au fil des ans, les musulmans avaient donc appris à mieux connaître les Francs. Ceux qui étaient restés dans les territoires francs les côtoyaient quotidiennement, les paysans travaillaient pour leur compte – Ibn Jubayr relève non sans quelque amertume qu'ils étaient plutôt mieux traités que ceux qui vivaient en territoire musulman – et les dirigeants chrétiens et musulmans se rencontraient souvent pour négocier. Des relations sociales et parfois même des liens d'amitié se nouaient. Rien que de très normal dans un contexte d'occupation ou de colonisation prolongée. Les échanges restaient néanmoins superficiels, la barrière de la langue n'était que rarement abolie et le fossé religieux, surtout, semblait infranchissable. Le politique et le religieux étant intimement liés, défendre sa terre c'était avant tout défendre sa religion et affirmer sa suprématie sur celle de l'adversaire. Chacun était persuadé de détenir la vérité et l'autre ne pouvait qu'être dans l'erreur. On pouvait au mieux le tolérer, parfois le convertir, mais en aucun cas l'assimiler ou se soumettre à ses lois. C'est bien ce qui ressort de ce récit d'Usâma :

Il y avait dans l'armée du roi Foulques, fils de Foulques, un honorable chevalier franc qui, venu de leur pays pour faire le pèlerinage, allait s'en retourner. Il devint mon familier et s'attacha à moi, m'appelant son frère. L'amitié ayant créé entre nous des relations suivies, et lui-même s'étant décidé à prendre la mer pour regagner son pays, il me dit : « Frère, je m'en vais chez moi. J'aimerais que tu laisses partir avec moi ton fils (celui-ci, âgé de quatorze ans m'accompagnait) ; dans mon pays, il regarderait les chevaliers, il apprendrait la sagesse et la chevalerie, et quand il reviendrait il aurait pris l'allure d'un homme sensé. » Mon oreille fut frappée de pareils propos, qui ne pouvaient émaner d'une tête raisonnable. Car si mon fils eût été fait prisonnier, il n'y aurait rien eu de pire, dans sa captivité, que d'être emmené au pays des Francs. Je répondis : « Par ta vie, c'était bien là ce que j'avais en tête. Mais j'en suis empêché par l'affection que sa grand-mère porte à l'enfant : elle ne l'a laissé venir avec moi qu'après m'avoir fait jurer

que je le lui ramènerais. – Ta mère vit encore ? me demanda le chevalier. – Oui. – Alors ne la contrarie pas [585]. »

IV

DANS LA VIE DE TOUS LES JOURS

18
Entre image et réalité

À moins d'une découverte inattendue, Saladin restera pour nous un « roi sans visage[1] ». Aucune source connue à ce jour ne nous livre de description physique de l'homme et toutes les représentations que nous possédons de lui sont bien postérieures à son temps. Il faut dire que ses contemporains cultivaient très peu l'art du portrait dans la littérature comme dans l'art. Les enluminures étaient rares dans les manuscrits arabes antérieurs au XIII^e^ siècle et elles ne prétendaient pas être un fidèle reflet de la réalité. Quant aux textes historiques, leurs auteurs n'y consignaient, en général, que les caractéristiques hors normes d'un personnage : des cheveux clairs, des yeux bleus, une couleur de peau inhabituelle, la nudité d'un visage rasé (il était rare qu'un homme ne portât pas la barbe), une taille en dessous ou au-dessus de la moyenne, un défaut notable. Nous savons par exemple que Nûr al-Dîn était très foncé de peau et qu'al-Fâdil était petit, chétif et bossu. Saladin, lui, ne se distinguait par aucun trait physique particulier. L'absence de description qui l'atteste nous laisse dans l'ignorance de ce qui le rendait singulier. Son destin nous laisse

supposer qu'il avait de la présence, de la vivacité, du charisme. Toute autre hypothèse relève de l'imagination.

Sa vie quotidienne comporte elle aussi beaucoup de zones d'ombre. Les nombreuses sources parvenues jusqu'à nous sont riches en informations militaires et politiques. Elles nous renseignent également sur les institutions, les villes, les monuments, la vie culturelle et religieuse, mais évoquent davantage les élites que le petit peuple, les activités urbaines que les activités rurales, les hommes que les femmes et les enfants, les grands événements que la vie de tous les jours. Les biographes de Saladin s'attardent à le décrire dans l'accomplissement de ses devoirs religieux et militaires. Ils nous parlent très peu de sa vie en famille, de ses loisirs, de ses émotions. Il reste néanmoins possible de réunir ici ou là des informations qui, mises bout à bout, finissent par percer une part du mystère de l'homme qu'était Saladin.

Prières et dévotions

Quelle valeur accorder aux gestes religieux de Saladin ? Témoignent-ils d'une conviction profonde ou bien n'étaient-ils destinés qu'à construire une image ? Il est une fois de plus difficile de répondre à ces questions en raison de la nature même de nos sources panégyriques, mais aussi des liens inextricables qui prévalaient entre religion et politique. Aujourd'hui encore, quand un chef d'État prête serment sur la Bible ou le Coran, qui saurait faire la part de la conviction personnelle et de l'opportunisme politique destiné à rassurer les populations, à les convaincre de la protection des valeurs que l'on se dit prêt à défendre ?

Au cours de son règne, Saladin multiplia les actes de piété et les accompagna de toute la publicité nécessaire afin de gagner la confiance des milieux religieux. Il semble avoir eu un réel intérêt pour les sciences religieuses, auxquelles il s'initia dès sa jeunesse. Sachant lire et écrire, il suivit, en Égypte, les cours de langue et de sciences religieuses de plusieurs grands professeurs. La plupart de ses lettres furent rédigées par ses secrétaires, mais il prenait volontiers le calame pour correspondre avec sa famille et ses proches[2]. Il connaissait le Coran par cœur et il aimait l'entendre réciter, exigeant que ce fût toujours par les meilleurs imâms. Et quand ses journées lui en laissaient le temps, il faisait venir les grands spécialistes de hadiths pour les écouter rapporter les traditions du Prophète ; des séances auxquelles étaient conviés ses fils et ses mamelouks les plus fidèles. Ses proches disaient de lui qu'il avait une foi droite et pure, puisée dans « l'examen des preuves en compagnie des docteurs les plus autorisés et des plus grands théologiens, ayant ainsi acquis la compétence nécessaire pour intervenir avec opportunité lorsqu'on en discutait en sa présence, sans toutefois utiliser le vocabulaire technique des savants[3] ».

À l'image de son père, Saladin témoignait le plus grand respect aux oulémas. Il ne manquait jamais de discuter avec les savants de renom, quelle que fût leur école juridique, quand ils croisaient son chemin. En 1189, à Jérusalem, il rencontra le grand juriste hanbalite al-Nâsih Ibn al-Hanbalî al-Shîrâzî al-Dimashqî, qui avait parcouru les pays d'Islam en quête de science. Saladin lui demanda, entre autres, ce qu'il pensait de la teinture des cheveux en noir. Cette question avait-elle une connotation personnelle ? Difficile de le certifier. Ce que nous savons, en revanche, c'est que le juriste lui répondit qu'une telle pratique était répréhensible[4].

Quand un cheikh ne voulait ou ne pouvait se déplacer, Saladin lui rendait visite pour bénéficier de ses enseignements, emmenant parfois un ou plusieurs de ses fils ; ainsi à Alexandrie en 1177 où il se consacra, trois jours durant, à écouter des hadiths de la bouche du célèbre traditionniste Abû l-Tâhir al-Silafî. Lui-même transmit ensuite ces hadiths en se référant à l'enseignement du cheikh [5]. En 1182, toujours à Alexandrie, il étudia sous la direction du juriste Abû Tâhir Ibn ʿAwf le principal ouvrage juridique (*Kitâb al-Muwatta'*) du fondateur de l'école malékite, Mâlik ibn Anas [6]. En 1188, au retour de sa campagne en Syrie du Nord, il tint à rendre visite à un ascète vivant retiré dans un village, puis, à l'invitation de son neveu Taqî al-Dîn, il alla assister à Hama à un récital religieux de soufis [7].

Chez lui, il se plaisait à lire les recueils de hadiths que lui apportait Ibn Shaddâd. Il aimait aussi participer aux discussions animées des juristes et se montrait, d'après ʿImâd al-Dîn, parfois plus savant que les jurisconsultes présents [8]. Durant sa grave maladie de 1186 et tout au long de sa convalescence à Damas, il prit plaisir à suivre les débats des oulémas, en se plaignant, cependant, des querelles incessantes qui les opposaient [9]. Même en temps de guerre, il avait l'habitude de consulter des ouvrages de sciences religieuses. Ainsi, en pleine campagne contre les Francs, trouva-t-il le temps de lire avec son ami Ibn Shaddâd un ouvrage du juriste chafiite Sulaym al-Râzî sur les sources du droit musulman. Une autre fois, il demanda que fût récité en sa présence, dans les rangs des cavaliers en selle prêts à combattre, un recueil de hadiths.

Le même Ibn Shaddâd nous rapporte aussi que Saladin respectait scrupuleusement ses devoirs de croyant. En premier lieu, la prière qu'il effectuait cinq fois par jour, où qu'il se trouvât : chez

lui, en voyage ou en campagne militaire, et quelle que fût son état de fatigue. Il ne manquait jamais la prière de l'aube, pas même après une nuit blanche, tout comme il rassemblait ses dernières forces, lorsqu'il était malade, pour prier, encore et toujours :

> Je le vis prier debout pendant la maladie même dont il mourut, et il l'omit seulement pendant les trois jours où il perdit conscience. Si l'heure de la prière le surprenait pendant qu'il était en voyage, il descendait de cheval et priait [10].

Au-delà du discours panégyrique et sans chercher à se prononcer sur la question de sa sincérité, il est clair que Saladin voulut se montrer comme un souverain respectueux des devoirs religieux. Il aimait accomplir ses prières collectivement et les faisait diriger par un imâm à son service. Lorsque celui-ci était absent, ʿImâd al-Dîn parfois le remplaçait. Aux cinq prières quotidiennes obligatoires, Saladin ajoutait, à l'occasion, des prières superfétatoires et ne manquait pas d'invoquer Dieu chaque fois qu'il se réveillait au cours de la nuit. Autant de dévotion et de ferveur qui firent dire à Ibn Shaddâd que sa foi et sa confiance en Dieu étaient admirables [11].

Autant que possible, Saladin observa le jeûne du ramadan. Si parfois le jihad ou la maladie l'en empêchaient, al-Fâdil ou Ibn Shaddâd tenaient alors, à sa demande, le compte des jours manquants afin qu'il les rattrapât, conformément à la loi musulmane. Après avoir signé la trêve avec les Francs, quelques semaines avant sa mort, Saladin rattrapa ainsi une trentaine de jours de jeûne, contre l'avis de son médecin qui s'inquiétait pour sa santé. Quant à l'aumône, Ibn Shaddâd relève qu'à la veille de sa mort, Saladin ne pouvait y être soumis dans la mesure où son trésor ne contenait plus qu'une quarantaine de dirhams et une seule pièce d'or. Il ne possédait rien d'autre, « ni biens immeubles, ni maisons, ni terres, ni jardins, ni villages, ni champs cultivés, ni

aucune propriété[12] ». Une remarque sans doute vraie, mais destinée aussi à souligner que le sultan avait tout sacrifié, y compris ses propres biens, au profit de la guerre sainte.

Et pourtant, Saladin n'accomplit jamais le pèlerinage à La Mecque, contrairement à son père Ayyûb et à son oncle Shîrkûh qui conduisirent chacun la caravane du pèlerinage à partir de Damas, l'un en 1157 et l'autre en 1160. Son fidèle conseiller al-Fâdil se rendit lui-même deux fois à La Mecque en 1179 et 1180. Que Saladin n'ait pas accompli son devoir de pèlerinage est moins surprenant qu'il n'y paraît au premier abord. Il ne fut pas le seul souverain dans ce cas, loin s'en faut. Al-Fâdil remarque très justement que depuis le calife Hârûn al-Rashîd (786-809) aucun calife de Bagdad n'avait pu effectuer son pèlerinage[13]. Bien que de nombreux historiens aient accordé foi au témoignage de deux auteurs du XV^e^ siècle, Taqî al-Dîn al-Fâsî et al-Maqrîzî, selon lesquels Nûr al-Dîn aurait accompli son pèlerinage en 1161, il est fort probable qu'il ne l'a jamais fait non plus[14]. Aucun de ses contemporains ni de ses panégyristes, pourtant si soucieux de le décrire sous son meilleur jour, n'y font la moindre allusion. Dans la longue biographie que lui consacre son ami Ibn ʿAsâkir, ce dernier s'étend longuement sur ses qualités de pieux musulman, mais observe un silence pudique sur le fait qu'il n'effectua pas le voyage à La Mecque. Il souligne, en revanche, les bienfaits dont il combla les habitants des lieux saints de l'Islam et leurs gouvernants, comme s'il cherchait à faire oublier la lacune du pèlerinage, à la minimiser. C'est qu'un tel pèlerinage impliquait une absence de plusieurs mois qui n'était pas sans risque pour des souverains dont le pouvoir était souvent fragile et contesté.

En réalité, ce n'est qu'au lendemain de sa prise de pouvoir en Égypte que Saladin semble s'être réellement préoccupé de ses

devoirs religieux et avoir pris conscience de l'intérêt qu'il y avait à cultiver son image de pieux souverain dans l'affirmation de son autorité. Mais ses combats se faisant désormais de plus en plus nombreux – d'abord pour asseoir son pouvoir, ensuite pour reconquérir les États francs –, il n'avait plus guère la possibilité de s'absenter trois à quatre mois. La longueur du voyage – y compris pour ceux qui partaient d'Égypte, région pourtant proche du Hijâz – était proportionnelle aux difficultés rencontrées sur le chemin. Le voyageur Ibn Jubayr mit presque trois mois pour aller du Caire à La Mecque. Remonter le Nil en bateau jusqu'à Qûs, en Haute-Égypte, n'était pas la partie la plus difficile. Il fallait, ensuite, préparer soigneusement la traversée du désert jusqu'au port de ʿAydhâb et affronter la mer Rouge infestée de pirates, parcourue de vents imprévisibles et parsemée de récifs. Il est vrai qu'al-Fâdil, lui, ne mit qu'un peu plus d'un mois et demi pour revenir de La Mecque au Caire lors de son second pèlerinage en 1180, mais il crut, plusieurs fois, mourir en chemin :

> Nous quittâmes La Mecque – que Dieu la rende illustre – le 25 dhû l-hijja. À cette époque-là les gens corrompus pullulaient. [...] Nous arrivâmes à Jedda le dimanche 27 dhû l-hijja et nous prîmes la mer le mardi 29. Nous y passâmes la nuit de mercredi et de jeudi. Le vent nous jeta sur une île proche du Yémen, appelée Dabâdib, et l'une de ces deux nuits fut extrêmement éprouvante. Je jure, par Dieu, que, cette nuit-là, la tête de plusieurs de nos compagnons se couvrit de cheveux blancs. Ils furent pris de désespoir, souhaitèrent en finir rapidement et abréger leurs souffrances ; ils se crurent perdus et se firent des reproches puis alléguèrent pour excuses les décrets de Dieu contre lesquels il n'y a point de ruse. Nous fîmes preuve de patience jusqu'à ce que Dieu – loué soit-Il – nous délivrât. Nous débarquâmes dans un désert sans eau potable ni chameaux. On s'adressa aux Béja [15] qui vivent sur cette côte et ils nous fournirent de maigres chameaux qu'ils louèrent à prix d'or. Nous les montâmes et arrivâmes à ʿAydhâb au bout de dix jours, épuisés de faiblesse, de fatigue, de faim et de soif, car nous étions nombreux et nos provisions maigres. Notre traversée du désert de ʿAydhâb à Assouan fut la plus difficile de toutes les routes que nous avions suivies et de toutes les distances que nous avions parcourues car nous n'avons trouvé de l'eau que deux fois en onze jours. Notre peine ne pouvait être plus grande et notre malheur dans la soif était immense. Les difficultés sont,

> dans ce désert, bien supérieures à celles qu'on rencontre dans le désert de Syrie car la route encaissée entre deux montagnes ressemble à un chemin étroit et rétréci ; la chaleur du soleil y est très forte et entre ces deux montagnes toute promesse même proche paraît lointaine. Mais Dieu nous accorda Sa bienveillance jusqu'à notre arrivée au Caire le 17 safar [16].

En 1179, à l'époque où al-Fâdil préparait son propre pèlerinage, Saladin lui exprima ses regrets de ne pouvoir l'accompagner. Celui-ci lui répondit que seule comptait l'intention sincère d'accomplir son devoir religieux car Dieu savait que le jihad et l'insécurité de son territoire ne lui permettaient pas de partir [17]. Au début de l'été 1180, après la trêve conclue avec les Francs, il en parla de nouveau à al-Fâdil qui exprima à l'ambassadeur du calife de Bagdad son espoir de voir enfin Saladin partir en pèlerinage [18]. Rentré en Égypte le 1er janvier 1181, Saladin disposait de trois mois pour se rendre à La Mecque – la date du pèlerinage se situant, cette année-là, dans la deuxième quinzaine d'avril. Y pensa-t-il sérieusement ? Il l'affirme dans une lettre au calife. De son côté, al-ʿÂdil annonça aux gouverneurs du Yémen le départ imminent de son frère, une fois le jeûne de ramadan terminé (19 janvier-17 février 1181), et leur demanda d'envoyer argent et vivres dans les villes saintes en prévision de son arrivée. Est-ce en raison de la tension persistante avec les Francs – les combats reprirent en Syrie dès le mois de mai – que ce projet ne vit pas le jour ? Toujours est-il que Saladin ne quitta l'Égypte qu'au mois de mai pour se rendre à Damas, d'où il lança de nouveaux raids au sud du lac de Tibériade [19]. Au cours des dix années suivantes, l'occasion de partir ne se représenta plus. Ses campagnes en Syrie du Nord et en Jéziré puis ses combats contre les Francs l'absorbèrent sans relâche jusqu'à la trêve signée en 1192 avec Richard Cœur de Lion. Alors le rêve du pèlerinage

redevint un projet, dont il entama les préparatifs, mais, une fois de plus, le sort en décida autrement :

> Le pèlerinage, il avait toujours voulu et désiré le réaliser spécialement l'année de sa mort. Il avait fait connaître à nouveau sa décision à ce sujet et ordonné de préparer le nécessaire : nous avions réuni les provisions de voyage et il ne restait plus qu'à se mettre en marche quand il en fut empêché par le manque de temps et l'absence de moyens qui convenaient à un homme de son rang. Il le repoussa à l'année suivante, mais Dieu décida autrement, et cela tout le monde le sait, grands et petits [20].

D'autres motifs ont sans doute joué un rôle dans l'annulation du voyage. La tension entre Saladin et le calife de Bagdad était alors très forte. En réponse à une ambassade envoyée par ce dernier à Damas, les conseillers de Saladin lui recommandèrent la prudence :

> Écris donc au Commandeur des Croyants pour l'avertir de ton pèlerinage et l'informer de ton itinéraire, afin qu'on ne t'attribue pas des entreprises dont tu serais innocent, et qu'on sache bien que ton dessein est très clair quant à sa réalisation [21].

Le chef du pèlerinage irakien était en effet, cette année-là encore, l'émir Tâshtegin – le même qui avait été responsable, en 1188, de la mort de Shams al-Dîn Ibn al-Muqaddam, chef du pèlerinage syrien et proche de Saladin. Au vu de ce contentieux, le projet de pèlerinage de Saladin n'allait pas de soi. N'allait-on pas le soupçonner de vouloir se venger ? Al-Fâdil pensait, en tout cas, que le moment était mal choisi. Il craignait que Saladin ne fût accusé de vouloir troubler le pèlerinage. De plus, les Francs occupaient encore le littoral, n'avaient pas renoncé à Jérusalem et les musulmans doutaient de leur volonté de respecter le traité qu'ils venaient de signer.

> Si tu te mets en route, laissant ces régions dans le désordre où elles se trouvent, tu ne pourras plus en resserrer les liens quand ils auront perdu leur torsion ; de même pour ces forteresses situées aux frontières : les garder est parmi les plus importantes affaires ; ne te fais pas d'illusions sur la convention d'armistice, car ces gens-là guettent l'occasion

d'un coup de force ; la perfidie leur est coutumière ; la plénitude de l'iniquité les inspire [22].

Afin de mieux convaincre Saladin, al-Fâdil fit valoir que la meilleure façon de rechercher les faveurs de Dieu était encore de lutter contre les injustices. Cette idée d'un pèlerinage « spirituel » en lieu et place du pèlerinage effectif était assez répandue dans les milieux mystiques. « Il y a des gens qui font le tour de la Kaaba non pas avec leurs membres de chair, mais autour de Dieu qui les a dispensés du Haram [de La Mecque] » écrivait, au début du x^e^ siècle, le théologien mystique al-Hallâj [23]. Or, dans la région de Damas, les paysans souffraient grandement des désordres, des violences et de l'oppression qu'exerçaient sur eux les détenteurs d'*iqtâ*ʿs. De plus, le trésor était vide. Rétablir les sources de revenus et défendre les villes frontières de l'Islam, telles étaient, aux yeux du chef de l'administration égyptienne, les tâches les plus urgentes. Saladin, non sans regrets, se rendit à ses arguments, décida le report de son départ et l'envoi d'un ambassadeur au calife de Bagdad [24]. Au début de l'année 1193, il accueillit en personne à Damas les pèlerins de retour de La Mecque, laissant paraître son chagrin de n'avoir pu être des leurs [25]. La sincérité de son désir de pèlerinage est aussi perceptible dans un document exceptionnel retrouvé dans les archives de la mosquée de Damas. Il s'agit d'un certificat de pèlerinage attestant qu'un chef soufi appelé ʿAbd al-ʿAzîz al-Qushayrî accomplit le petit pèlerinage (*ʿumra*) pour le compte de Saladin. Le document n'est pas daté, mais il dut être rédigé du vivant de celui-ci, ainsi que l'atteste la formule « *aʿazza Allâh ansârahu* » (Que Dieu renforce ses défenseurs) qui suit son nom. Il était relativement fréquent, à cette époque, qu'un musulman dans l'incapacité d'effectuer son pèlerinage rétribuât l'un de ses coreligionnaires pour le faire à sa place. Il arrivait

même que l'on fît effectuer le pèlerinage au nom d'une personne décédée pour attirer sur elle les faveurs divines[26].

Si toutes les louanges consacrées au caractère pieux de Saladin n'émanaient que de ses panégyristes, ʿImâd al-Dîn et Ibn Shaddâd, on aurait pu légitimement en déduire qu'elles n'étaient destinées qu'à sa propagande. Or ce n'est pas le cas. On les retrouve dans les écrits de plusieurs autres auteurs contemporains. Le grand savant ʿAbd al-Latîf al-Baghdâdî, qui rencontra Saladin à Jérusalem dans les dernières années de son règne, le dépeint comme un souverain qui inspirait respect et amour, aimait s'entourer d'oulémas et participer à leurs discussions[27]. Ibn Jubayr n'est pas moins élogieux lorsqu'il décrit les actions du sultan en faveur des pèlerins, des étrangers, des dévots, des institutions pieuses et charitables : « Les créations bienfaisantes de ce sultan, ses volontés de justice, ses efforts persistants à préserver du mal la foi islamique sont innombrables », ajoute-t-il[28]. On ne peut s'empêcher de penser qu'au-delà du discours convenu sur le souverain idéal, toutes ces louanges comportaient un fond de vérité. L'homme pieux rejoignait finalement le fin politique.

Guerre et chasse

Saladin passa une grande partie de sa vie en campagne militaire. C'était un excellent chef d'armée et un vrai meneur d'hommes, toujours prêt à prendre le commandement des troupes. Avant le combat, il inspectait lui-même les machines de guerre. En cours d'opération, son énergie semblait inépuisable. De jour, on le voyait diriger son armée, le plus souvent entouré de sa garde personnelle, mais n'ayant parfois, à ses côtés, qu'un ou deux valets

chargés de conduire ses montures de rechange. Le premier à se battre, il était aussi le dernier à quitter le champ de bataille, exhortant ses hommes à poursuivre le combat quand le découragement guettait. Aux cris de « en avant pour l'Islam et l'armée de la vraie foi ! », il galvanisait les plus réticents. En 1179, lors du siège de Bayt al-Ahzân, il promit un dinar à tous ceux qui aideraient à éteindre le feu dans les galeries creusées sous la muraille[29]. Il arrivait qu'il soit si absorbé par l'action qu'il en oubliait de manger et de boire, au grand désespoir de ses médecins qui tentaient au moins de lui faire absorber les potions qu'ils lui avaient prescrites. Un jour qu'il était malade, à ʿImâd al-Dîn qui lui suggérait de laisser, pour une fois, ses troupes partir au combat sans lui, il répondit : « L'armée n'agira que si je chevauche avec elle, si je regarde et observe son action », et al-ʿImâd d'ajouter :

> Il disait vrai car il connaissait fort bien ses hommes ; en effet, conduits par lui, ceux-ci versaient généreusement leur sang, plongeaient aux abîmes de l'océan de la guerre, donnaient de l'ampleur à l'étroit champ de bataille pour déconfire l'ennemi[30].

La nuit, sous la tente, il ne dormait que quelques heures et consacrait le reste de son temps à dicter des lettres et à prier. Quelques-uns de ses proches étaient parfois invités à partager ses repas. En vrai chef de guerre, il passait lui-même en revue les troupes envoyées en renfort, leur offrait un repas de bienvenue ainsi que des cadeaux et organisait leur installation dans le camp[31].

Quand il prit Jérusalem, il ne ménagea pas davantage ses efforts pour la restauration des fortifications. Il fit venir des tailleurs de pierre de Mossoul et confectionner des pioches à l'acier tranchant, transportant lui-même, pour l'exemple, des pierres nécessaires à la construction[32]. Le témoignage de ʿAbd al-Latîf al-Baghdâdî est une fois de plus éclairant :

> Il se préoccupait de la construction du rempart et du creusement du fossé. Il s'en chargeait lui-même et transportait les pierres sur son épaule. Tout le monde l'imitait, pauvres et riches, robustes et faibles, jusqu'au secrétaire al-'Imâd et au cadi al-Fâdil. Pour cela, il était à cheval dès avant l'aube et jusqu'à midi. Il retournait ensuite chez lui pour manger et se reposer. Il remontait à cheval l'après-midi et ne revenait que le soir. Il passait ensuite la majeure partie de la nuit à organiser ce qu'il ferait le lendemain [33].

Entre deux guerres, Saladin aimait également la chasse, qui était alors un sport très prisé des émirs et des princes et avait le triple avantage d'offrir à ceux qui la pratiquaient un loisir, un exercice équestre adapté à l'activité militaire ainsi qu'une école de courage. Quelles proies chassait-on alors ? Toutes, ou presque : perdrix, francolins, cailles, grues, ramiers, pigeons sauvages, outardes, lièvres, sangliers, gazelles, chevreuils, onagres, lions, comme on peut le voir à travers les scènes de chasse si bien décrites par Usâma Ibn Munqidh [34]. Saladin chassait chaque fois qu'il en avait l'occasion. Il y trouvait beaucoup de plaisir et de détente. 'Imâd al-Dîn note qu'il en revenait « le visage tout brillant de gaieté [35] ». En 1178, alors même qu'il assiégeait la ville de Baalbek où s'était révolté l'émir Ibn al-Muqaddam, il allait chasser tous les matins. Durant le long siège d'Acre, en 1190, les Francs profitèrent de l'une de ses parties de chasse pour attaquer le camp des musulmans [36]. Au cours des rares mois de repos qu'il s'octroya, durant son règne, il chassa beaucoup dans la région de Damas, en compagnie de ses proches, et ceci jusqu'à la veille de sa mort.

Comme la plupart de ses contemporains, Saladin appréciait particulièrement la chasse au faucon. 'Imâd al-Dîn lui demanda, un jour, s'il lui ferait la faveur de lui offrir l'un de ses faucons pèlerins réputé pour ses prouesses. Saladin lui dit : « Tu es fait pour la plume et les bureaux (*dîwân*), qu'as-tu besoin d'autours et de faucons ? » 'Imâd al-Dîn répondit en plaisantant : « Alors qu'il soit à moi et que tout le gibier capturé par lui, avec mon maître, me

revienne. » Saladin accepta et le lendemain matin envoya à son secrétaire les dix-sept volatiles que le faucon avait pris en une seule fois. Ce faucon resta la propriété de ʿImâd al-Dîn durant cinq ou six ans et chaque fois que Saladin l'emmenait à la chasse, le gibier lui était rapporté [37].

Le polo était un autre exercice équestre que Saladin, à l'instar de son père, affectionnait beaucoup. Nûr al-Dîn aussi s'y adonnait très fréquemment, y compris la nuit, à la lueur des flambeaux [38]. La plupart des grandes villes syriennes et irakiennes étaient équipées d'hippodromes dans lesquels les princes et leurs émirs se livraient à leur sport favori. Ces mêmes hippodromes servaient aussi à des parades et des exercices plus militaires et pouvaient être utilisés comme lieux de campement pour des ambassades étrangères ou de rassemblement des troupes avant les combats. Même lors de ses campagnes militaires, Saladin aimait s'octroyer quelques instants de détente en jouant au polo ; ainsi à Harrân, en 1185, avant d'aller assiéger Mossoul [39]. Ibn Jubayr nous dit que les fils de Saladin également pratiquaient plus d'un sport. Ils s'entraînaient tous les soirs au tir à l'arc, aux exercices équestres et au polo [40].

Au milieu de ses proches

La détente, Saladin la trouvait aussi parmi ses proches et sa famille. Avec eux, il aimait écouter des chansons, jouer aux échecs, entendre les récits des merveilles et curiosités de ce monde. Sa culture générale lui permettait d'entretenir des conversations agréables, au cours desquelles, nous dit Ibn Shaddâd, il prêtait toujours attention à ses interlocuteurs et n'aimait guère dire du mal des gens [41]. Lorsqu'il voulait mettre un terme à ces réunions, il se

levait tout simplement pour aller prier. Souvent en fin de journée, il faisait venir ʿImâd al-Dîn à qui il dictait des lettres que ce dernier mettait en forme durant la nuit afin de les lui présenter au petit matin.

La poésie et l'histoire lui plaisaient beaucoup. ʿImâd al-Dîn le dépeint en 1177, au Caire, visitant les pyramides de Guizeh, discutant de leur histoire au clair de lune[42]. Il aimait entendre réciter de la poésie et en composait un peu à ses heures. L'un de ses recueils préférés était celui d'Usâma Ibn Munqidh, dont le fils, Murhaf, lui avait offert une copie[43]. Ses victoires étaient célébrées dans des vers que les poètes de sa cour venaient déclamer en sa présence. Certains lui adressaient leurs poèmes par l'intermédiaire de ses proches, tel le poète égyptien Ibn Sanâ al-Mulk, grand ami et admirateur du cadi al-Fâdil. Ses compositions en l'honneur de Saladin exaltaient le glorieux défenseur de l'Islam, inspiré par Dieu :

> Je ne sais de quelle victoire tu dois être félicité, ô toi qui a assuré à l'Islam ce qu'il désirait [...]
> Tu as pris possession des paradis, palais par palais, lorsque tu as conquis la Syrie forteresse par forteresse,
> L'Islam a répandu ses bienfaits sur les créatures, mais c'est toi qui l'as glorifié [...]
> Tu as droit à un éloge qui s'élève au-dessus des cieux et à une gloire qui sera bâtie au-dessus des lances [...]
> Tu as supporté les épreuves de la guerre que tu as faite pour l'amour de Dieu, mais l'amoureux n'est-il pas toujours soumis aux épreuves ?
> Tu t'es dressé dans l'obscurité de la bataille brillant comme la lune, alors que celle-ci montait lentement dans la nuit.
> Tu ne t'es jamais montré dans les batailles sans paraître, ô Yûsuf, aussi beau que Joseph [...]
> Tu possèdes les pays du levant au couchant, tu domines les horizons, plaines et steppes ;
> Aucune description ne peut s'élever jusqu'à ta grandeur, quel mot employer, quelle idée exprimer,
> Dieu a dit : obéissez-lui ; nous avons entendu Son appel et nous avons obéi[44].

Les séances de poésie n'étaient pas exclusivement consacrées à dresser des lauriers au sultan, elles pouvaient prendre la tournure de la distraction ou de la plaisanterie, tel ce jour où ʿImâd al-Dîn fit lire devant le sultan un poème aux mots persans et arabes entremêlés qui fit beaucoup rire l'assistance [45]. Comme de coutume, le poète fut généreusement récompensé par Saladin.

À l'opposé des panégyristes, les satiristes laissaient parfois courir leur plume avec une surprenante liberté de ton et de contenu. La littérature satirique (*hijâ'*) était un genre poétique répandu au Proche-Orient dès les temps préislamiques. Le plus souvent, elle prenait pour cible l'honneur de l'adversaire, cherchait avant tout à le confondre, à l'humilier. Le Prophète, qui en fut lui-même victime, encouragea fortement de son côté les poètes contre les incroyants. Il disait que les traits ainsi décochés faisaient plus mal que de vraies flèches. Le *hijâ'* ordurier se développa au VIII^e^ siècle, enregistra une baisse sensible au cours du siècle suivant – tout en s'introduisant dans la prose – avant de connaître un nouvel essor au X^e^ siècle. Les thèmes les plus répandus étaient l'avarice, la petitesse d'esprit, l'incompétence, l'extraction modeste, l'homosexualité et toute sexualité débridée [46].

Deux hommes s'illustrèrent dans ce genre littéraire à la cour de Saladin. Sans jamais s'attaquer directement au sultan, ils n'en dirigèrent pas moins leurs attaques contre son entourage le plus proche. Le premier s'appelait al-Wahrânî. Originaire d'Oran, il vécut quelque temps à la cour de Saladin en Égypte avant de s'installer à Damas où il mourut en 1179. Il se distingua par ses lettres, ses histoires (*maqâmât*) et ses récits de songes qui faisaient la satire violente de ses ennemis, lesquels étaient parfois haut placés à la cour ayyoubide. Il s'en prit notamment à ʿImâd al-Dîn dont il railla le penchant homosexuel. Ce n'est pas tout, loin s'en

faut. On trouve dans les écrits d'al-Wahrânî des descriptions d'orgies au cours desquelles on buvait du vin dans le nombril des chanteuses tandis que l'hôte courait tout nu sur ses invités en aboyant comme un chien. C'est encore lui qui s'en prit au grand cadi de Damas, Ibn Abî ʿAsrûn, qu'il accusa, entre autres, d'hérésie, de même qu'il fustigea l'avarice, l'incompétence et la bêtise du grand cadi du Caire, Sadr al-Dîn Ibn Durbâs. Il reprocha à ce dernier d'avoir nommé dans les localités d'Égypte des cadis kurdes voleurs d'ânes et de bétail et s'autorisa la plus grande des impertinences à l'endroit de Taqî al-Dîn ʿUmar, le neveu de Saladin. Plutôt que de partir au jihad, lui disait-il en substance, demeure en compagnie des courtisanes de Damas, de Mossoul ou d'Alep et remets ton pardon entre les mains de Dieu. Il alla si loin dans la provocation que Saladin finit par l'accuser d'hérésie. Le satiriste s'en défendit farouchement, affirmant qu'il respectait scrupuleusement tous ses devoirs de croyant. À quoi le sultan répondit : « Même si je te voyais marcher sur les eaux, je ne saurais voir en toi autre chose qu'un hérétique. » Au travers des doléances d'al-Wahrânî – qui se plaignait d'avoir été dépossédé des biens que lui avait donnés Saladin – se profile tout le milieu des courtisans qui pouvaient bénéficier des faveurs du sultan, un jour, et les perdre le lendemain. Jamais à l'abri de l'exil ou des confiscations, les courtisans devaient jouer habilement pour maintenir leur position et garder leurs biens et, à défaut de la protection directe du sultan, rester bien introduits auprès de ses proches [47].

Le poète Ibn ʿUnayn, originaire de Damas, alla plus loin encore [48]. Dans un poème intitulé *Miqrâd al-aʿrâd* (Ciseaux des honneurs), il commença par railler la vanité des médecins de Saladin, al-Muwaffaq Ibn al-Mutrân et al-Rahbî. Ibn al-Mutrân, qui le détestait et incitait le sultan à l'exiler, fut l'une de ses cibles

préférées. Ibn ʿUnayn l'accusait d'avoir un penchant coupable pour ʿUmar, un beau jeune homme qui le suivait partout. Aucun mot n'est assez dur, sous sa plume, envers celui « qui prétend que par sa sagesse, il a appris l'art de la médecine à Hippocrate, alors qu'il est le plus vil de ceux qui foulent cette terre et celui qui mérite le plus malédiction et insulte. […] Son existence même est une satire de l'existence [49] ». Le cadi Ibn Abî ʿAsrûn ainsi que le prédicateur de la Grande Mosquée de Damas, al-Dawlaʿî, furent également maltraités. Al-Dawlaʿî fut accusé de mener la prière en état d'impureté rituelle, de lasser l'auditoire au point de le faire fuir par son prône interminable et, pire encore, d'attirer le malheur sur l'assistance [50]. Les compagnons égyptiens de Saladin, qui l'avaient suivi à Damas, furent, quant à eux, assimilés à leurs anciens ennemis noirs : « Si j'étais un Noir avec une tête d'éléphant, d'énormes avant-bras et un immense pénis, alors vous subviendriez à mes besoins, mais le fait est que je suis blanc [51]. » La famille du grand traditionniste Ibn ʿAsâkir ne fut pas davantage épargnée. Son neveu Tâj al-Umanâ' – un temps chargé du *dîwân* de l'armée – fut surnommé « *kharâ bi-dibs* » (excrément au *dibs*) par Ibn ʿUnayn qui prit soin de préciser que « *dibs* » (sorte de mélasse obtenue à partir de jus de raisin ou de dattes) n'était qu'un ornement. Il poussa l'humiliation à son comble en raillant son nom : Ibn ʿAsâkir signifiant littéralement « Fils des Armées », le satiriste laissa entendre que chaque homme de troupe pouvait être son père [52]. Mais c'est peut-être al-Fâdil qui eut le plus à souffrir de la virulence d'Ibn ʿUnayn qui l'appelait le bossu et comparait sa tête à un rat sortant de son trou. Il accusait l'homme de simuler la chasteté et la crainte de Dieu, alors qu'il ne pensait qu'à forniquer avec ses esclaves noirs : « Sa prosternation ne se prolonge dans la nuit obscure que pour que ses esclaves noirs s'inclinent sur lui. […]

Puisse-t-il périr celui qui dit que sa bosse dans le dos est une grossesse imputable à ses esclaves. » Rien ne fut épargné par ʿIbn ʿUnayn à al-Fâdil, pas même l'accusation de forniquer avec des chiennes[53]. Face à ce poète qui osait écrire « Notre sultan est boiteux, son secrétaire a la vue trouble et son vizir est bossu[54] », Saladin finit par perdre patience. Il ordonna l'exil d'Ibn ʿUnayn, qui n'avait pas encore trente ans. Ce dernier composa alors ces deux vers :

> Pourquoi éloignez-vous un frère de confiance qui n'a commis ni faute ni vol ?
> S'il faut exiler quiconque dit la vérité, exilez donc le muezzin[55] !

Après avoir beaucoup voyagé, de l'Azerbaïdjan jusqu'en Transoxiane, il resta un temps à la cour du frère de Saladin, Tughtegin, au Yémen. Après la mort de Saladin, Ibn ʿUnayn revint en Égypte puis en Syrie où il retrouva les honneurs. Il devint vizir d'al-Muʿazzam, prince ayyoubide de Damas, puis de son fils al-Nâsir Dâ'ûd. C'est dans sa ville natale qu'il mourut au début de l'année 1232.

De l'intimité de Saladin et de ses relations avec ses femmes nous savons malheureusement peu de chose. En 1176, il épousa à Damas ʿIsmat al-Dîn, la veuve de Nûr al-Dîn, un mariage sans nul doute politique – Saladin reprenait à son compte l'héritage de son prédécesseur et se situait dans sa lignée – qui se fit toutefois avec l'accord de la princesse et s'avéra très heureux. ʿIsmat al-Dîn était la fille de l'ancien émir de Damas, Unur. Elle devait avoir plus de quarante ans lors de son union avec Saladin – elle avait épousé Nûr al-Dîn en 1147 – et ne donna pas d'enfants à son second époux fort épris d'elle, semble-t-il. Femme pieuse et généreuse, connue pour ses nombreuses aumônes, elle fonda à Damas un établissement pour soufis (situé à l'extérieur des remparts, au sud-

ouest de la citadelle) ainsi qu'une madrasa hanafite auxquels elle attribua de nombreux *waqf*s. Au début de l'année 1186, alors qu'il se trouvait, malade, à Harrân, Saladin lui écrivit chaque jour de longues lettres. Il ignorait que sa femme n'était déjà plus de ce monde. En effet, ʿIsmat al-Dîn est morte à Damas le 27 janvier de cette même année. À la demande d'al-Fâdil, ʿImâd al-Dîn, alors au chevet de Saladin, avait pris soin d'épargner à ce dernier le choc de cette triste nouvelle en censurant toutes les lettres qui lui étaient adressées. Saladin n'apprit donc la mort de sa femme qu'au mois de mars. Elle fut enterrée à Damas dans le mausolée qu'elle avait elle-même fait construire sur le mont Qâsiyûn [56].

Les deux sœurs de Saladin jouèrent également un rôle important dans la vie religieuse de Damas. L'aînée épousa, après la mort de son premier mari, son cousin de Homs. Après avoir accompli son pèlerinage, en 1187, elle se consacra entièrement, durant son long veuvage, à des œuvres de charité. Elle fonda une *khânqâh* et deux madrasas à Damas : l'une extra-muros sur le mont Qâsiyûn où elle fut enterrée, et l'autre intra-muros dans sa maison convertie, après sa mort, en 1220, en madrasa [57]. La plus jeune sœur de Saladin survécut elle aussi à ses deux maris. Elle fonda hors de Damas une madrasa hanbalite dans laquelle elle fut enterrée à plus de quatre-vingts ans [58].

Saladin n'eut pas d'autre épouse que ʿIsmat al-Dîn, mais il eut, en revanche, de nombreuses concubines. Confronté à une importante mortalité infantile, et soucieux d'assurer sa dynastie – ainsi que tout souverain de cette époque –, il lui fallait obtenir rapidement une nombreuse descendance mâle. Nous savons fort peu de choses de ses concubines, sinon qu'elles furent sans doute plus d'une dizaine à mettre au monde vingt-quatre enfants, sinon plus, dont six moururent en bas âge. Seules les femmes qui

donnèrent au moins un fils à Saladin sont mentionnées dans les sources. Deux d'entre elles eurent trois fils chacune et trois autres lui en donnèrent respectivement deux. Cinq ou six concubines lui donnèrent, chacune, un fils. Quand une esclave concubine mettait au monde un fils, elle était aussitôt affranchie, conformément à la loi musulmane. Saladin la donnait parfois en mariage à l'un de ses proches, en lui laissant la jouissance de ses biens et de ses revenus[59]. Il veilla aussi à l'éducation religieuse de toutes ces femmes. Le cheikh qui leur enseignait les traditions du Prophète ne devait pas les voir et leur parlait dissimulé derrière un rideau[60]. Les concubines résidaient, selon les cas et les époques, au Caire ou à Damas. À Harrân, en 1186, le sultan fit venir à son chevet l'une d'elles avec ses deux fils, Tûrânshâh et Malikshâh, et fit construire à leur intention une habitation en dur munie d'un bain[61]. On ne sait pas laquelle de ses concubines eut sa préférence, mais l'on sait avec certitude que Saladin vécut entouré de ses femmes, et que ce sont encore elles qui le soignèrent et le veillèrent jusqu'à ses derniers instants[62].

Père de nombreux enfants – dix-sept fils et une fille, sans compter ceux qui moururent en bas âge –, Saladin fut pour le moins assuré de sa descendance. Si lui et ses frères furent dotés de noms puisés dans les cultures arabe, persane et turque, ceux qu'il donna à ses fils furent, en revanche, très souvent inspirés du Coran : Ayyûb (Job), Ishâq (Isaac), Yaʿqûb (Jacob), Mûsâ (Moïse) et al-Khadir[63], Dâ'ûd (David), Ismâʿîl (Ismaël). Il est peu probable que ces noms de tradition biblique aient été choisis au hasard. Ils reflétaient, en effet, la volonté clairement affichée de Saladin de puiser ses références dans le texte sacré de l'islam. Ils évoquaient aussi les rapprochements que ses panégyristes faisaient volontiers, lorsqu'ils le comparaient à Salomon, père de David, ainsi qu'à

Joseph, fils de Jacob et petit-fils de Job. Les noms des autres fils de Saladin se référaient davantage au Prophète et à ses compagnons : Muhammad et Ahmad, ʿAlî, Hasan, ʿUthmân et Marwân. D'autres noms rappelaient l'influence persane et turque que Saladin avait subie dans sa jeunesse : Shâdhî et Tûrânshâh honoraient ainsi la mémoire de son grand-père et de son frère aîné disparu en 1180, tandis que Malikshâh, Masʿûd, et Ghâzî étaient des noms très présents dans les arbres généalogiques des dynasties turques [64].

Absorbé par ses nombreuses campagnes, Saladin eut peu de temps à consacrer à ses jeunes enfants, mais il prenait grand plaisir aux rares moments qu'il passait en leur compagnie. Une anecdote nous le dépeint en père protecteur et affectueux. La scène a lieu peu de temps avant sa mort : l'un de ses jeunes fils, assis sur ses genoux, se serait mis à pleurer à la vue d'un messager franc. Sans même prendre le temps d'entendre ce que le Franc avait à lui dire, Saladin aurait aussitôt ordonné qu'on le fît sortir [65]. Lorsqu'il était loin de ses enfants, Saladin ne les oubliait pas : al-Fâdil ne manquait jamais de lui donner de leurs nouvelles et de chanter leurs louanges [66]. Ibn Shaddâd rapporte, de même, qu'il ne consentait à s'en séparer que pour mener le jihad et servir Dieu. Des précepteurs étaient chargés de leur éducation [67], mais lorsque leur père se trouvait auprès d'eux, au Caire ou à Damas, il leur enseignait lui-même les principes essentiels de la doctrine ashʿarite dans le manuel que le cheikh Qutb al-Dîn al-Naysâbûrî avait jadis rédigé à son intention. Ensuite, il prenait plaisir à les entendre le réciter par cœur [68]. Et, chaque fois que la situation le lui permettait, il se déplaçait entouré d'une partie de sa grande famille. Durant l'hiver 1175-1176, il fit venir à Damas le jeune al-ʿAzîz et sa mère, qui donna bientôt naissance à un second fils.

L'année suivante, Saladin emmena à Alexandrie ses deux fils al-Afdal et al-ʿAzîz en compagnie, probablement, de leurs mères [69].

La circoncision des garçons, vers l'âge de sept ans, donnait lieu à une grande fête. Le deuxième fils de Saladin, al-ʿAzîz, son préféré d'après ʿImâd al-Dîn, fut circoncis en 1179 en même temps que plusieurs de ses frères et de ses cousins, fils d'al-ʿÂdil. Sept cents moutons furent égorgés pour l'occasion et des douceurs distribuées en grande quantité. De larges pans de soie furent déployés sous les sabots du cheval de Saladin et des concerts soufis accompagnèrent les festivités jusqu'à l'aube. Ce soir-là, les femmes eurent également droit à une fête organisée par ʿIsmat al-Dîn, l'épouse de Saladin [70]. Le sultan veillait non seulement à l'éducation religieuse et militaire de ses fils mais aussi à leurs fréquentations. Ainsi interdit-il, un jour, à al-ʿAzîz de continuer à fréquenter une esclave musicienne dont il pensait qu'elle le détournait de ses devoirs [71].

Très tôt, les princes étaient initiés à l'art de la guerre. En 1191, devant la ville d'Acre assiégée, ses plus jeunes fils, al-Ashraf Muhammad (onze ou douze ans), al-Muʿazzam Tûrânshâh (dix ans) ainsi que leur cousin al-Sâlih Ismâʿîl, fils d'al-ʿÂdil, assistaient aux combats afin de s'accoutumer à la guerre et de s'initier « au maniement du sabre et de la lance [72] ». Les enfants de Saladin lui demandèrent même, une fois, la permission d'exécuter un prisonnier, mais Saladin refusa, les jugeant trop jeunes, comme on l'a vu plus haut, pour faire la différence entre la mort d'un infidèle et celle d'un musulman [73]. C'est entre quinze et dix-sept ans que ses fils aînés commencèrent à prendre part aux combats. Al-Afdal fit ses premières armes sous la direction de son père à Hattîn, à l'âge de dix-sept ans. Dans la fougue de la jeunesse, il poussa des cris de joie dès la première déroute des Francs, un enthousiasme que son père lui ordonna de refréner tant que la bataille n'était pas

terminée[74]. Quant à al-ʿAzîz, alors âgé de quinze ans, il vint rejoindre son père après la prise d'Ascalon et assista à la prise de Jérusalem[75]. Al-Zâhir Ghâzî prit lui aussi une part importante aux combats contre les Francs, en Syrie du Nord en 1188, alors qu'il n'avait que quinze ans. En 1191, deux autres de ses fils, al-Muʿizz Ishâq et Najm al-Dîn Masʿûd, âgés respectivement de seize et dix-sept ans, participèrent aux combats devant les murs d'Acre[76].

Les dernières années de sa vie ayant été largement consacrées à la guerre contre les Francs, Saladin n'eut pas beaucoup de temps à accorder à l'éducation politique de ses fils. Mais les recommandations qu'il fit à Jérusalem, en octobre 1192, à al-Zâhir reflètent assez bien quelques-uns des grands principes qui guidèrent son règne, sans doute un peu idéalisés par l'approche de la mort et par Ibn Shaddâd qui assistait à l'entretien. Il exhorta son fils à sans cesse témoigner crainte et respect envers Dieu, à éviter de répandre le sang, à privilégier la persuasion et la négociation, à se préoccuper du bien de ses sujets et à bien traiter ses élites, militaires et civiles, pour s'assurer de leur appui[77].

Voyages et résidences

Saladin passa une grande partie de sa vie en déplacement. Les opérations militaires le tinrent souvent éloigné du Caire et de Damas, ses lieux de résidence principaux, mais il passa aussi de longs mois en voyage, allant d'Égypte en Syrie et de Syrie en Irak, par des routes longues et pleines d'embûches. Jusqu'à la reconquête des territoires francs de Palestine et de Transjordanie, en 1187-1188, et la réouverture de la route du littoral, il fallait de trois semaines à un mois pour aller du Caire à Damas en passant

par le désert du Sinaï, Ayla et Bosra[78] ; près d'une semaine pour aller de Damas à Harrân en Haute-Mésopotamie, en passant par Alep et al-Bîra. La traversée de l'Euphrate se faisait par bateaux, ou par ponts de bateaux, et l'armée mettait parfois trois jours à traverser le fleuve[79]. Le coût de ces voyages, pour le Trésor public comme pour les individus, était très élevé, car il fallait payer les montures, les vivres et souvent les guides pour traverser le désert. Al-Fâdil dépensa ainsi deux cents dinars en quinze jours pour son voyage de retour du pèlerinage et ʿImâd al-Dîn déboursa trois cents dinars pour un voyage de vingt-trois jours entre Damas et l'Égypte, soit environ le salaire annuel d'un médecin de l'entourage de Saladin[80].

Dans ces conditions, les nouvelles mettaient souvent du temps à arriver. Celle de la mort de son frère Tûrânshâh, survenue à Alexandrie début juillet 1180, ne parvint qu'en novembre à Saladin qui se trouvait à al-Bîra, au nord-est d'Alep[81]. Ce délai est sans doute exceptionnel, mais il est bien le signe que Saladin était relativement coupé du gouvernement de ses États durant ses déplacements en Syrie et surtout en Mésopotamie. La poste par pigeons voyageurs, bien organisée et relativement fiable, acheminait les nouvelles sur des distances qui pouvaient atteindre deux cents kilomètres[82]. Des messagers montés sur dromadaires se chargeaient, eux, des messages urgents sur de plus longs trajets. Ils pouvaient ainsi relier Alep à Acre en cinq jours[83]. Il n'en reste pas moins que Saladin dut beaucoup compter, durant ses déplacements, sur son frère al-ʿÂdil et sur al-Fâdil pour gouverner ses États.

Le mode de vie de Saladin a toujours été marqué par une grande simplicité. Lorsqu'il était en déplacement, il vivait sous la tente et partageait souvent le repas de ses hommes. Par mesure de

sécurité, après l'attentat des Assassins qui faillit lui être fatal, en 1176, il se faisait parfois construire une tour à l'intérieur du camp et – en ville comme en campagne – ne chevauchait jamais que revêtu de sa brigandine[84]. Sa tente était ouverte à tous ceux qui déposaient un recours auprès de lui. Il arrivait que les coussins sur lesquels il était assis échouent sous les pieds de ceux qui se pressaient autour de lui, mais il ne s'en offusquait pas. Ses biographes rapportent unanimement qu'il traitait ses convives comme des frères et les plaignants avec humanité et simplicité. Un jour qu'il s'était retiré pour se reposer :

> Un vieux mamelouk s'avança qu'il estimait beaucoup, lequel lui présenta la supplique d'un combattant du jihad. « Je suis fatigué, dit le sultan, renvoyons cela à plus tard », mais l'autre n'obéit pas à cette invitation et tendit la supplique presque jusqu'à l'auguste visage, en l'ouvrant pour qu'il pût la lire. Saladin lut le nom qui y était en tête, le reconnut et dit : « C'est un homme de mérite. » « Alors, dit le mamelouk, que votre majesté y appose son placet. » « Mais je n'ai pas d'encrier » répondit Saladin qui se trouvait assis à la porte de la tente, de sorte que personne ne pouvait y entrer, alors que l'encrier était à l'autre bout de la tente qui était très grande. Mais son interlocuteur fit remarquer : « Il est là l'encrier, au bout de la tente », ce qui ne signifiait pas autre chose que d'inviter le sultan à prendre lui-même l'encrier. Saladin se retourna, vit l'encrier et dit : « Par Allâh c'est vrai » puis il s'appuya sur le bras gauche, allongea le droit, saisit l'encrier et signa. Je dis alors : « Dieu dit de Son Prophète : "Tu as vraiment bon cœur" (Coran, LXVIII, 4) et il me semble que votre Majesté partage avec lui cette qualité[85]. »

Quand il arrivait dans une ville, il préférait souvent son campement à une résidence plus confortable. Ainsi en 1187, après avoir levé le siège de Tyr, il revint vers Acre, récemment reconquise par les musulmans, et, tandis que son fils al-Afdal s'installait dans l'ancienne tour des Templiers, il préféra camper aux portes de la ville. Il fallut une violente tempête de vent et de neige pour qu'il se décidât à chercher refuge dans la citadelle[86]. En décembre 1191, c'est aussi le mauvais temps qui le poussa à lever le camp de Latrun pour aller s'installer à Jérusalem dans « la demeure des prêtres » près du Saint-Sépulcre ; celle-ci étant sans

doute l'ancienne résidence des Hospitaliers où son fils al-Zâhir logea en juillet 1192[87].

Saladin n'habita jamais la citadelle qu'il avait commencé à faire construire, au Caire, mais il résida dans l'ancien palais du vizir, restauré après le pillage qui avait suivi le meurtre de Shâwar, une demeure située au nord-est des anciens palais califaux et plus modeste que ceux-ci[88]. À Damas, il descendait dans la citadelle mais refusait de vivre dans le luxe. En mai 1188, le gouverneur et trésorier Safî al-Dîn Ibn al-Qâbid, lui proposa d'habiter l'un des palais de la citadelle qu'il venait de remettre à neuf. À la vue de tant de splendeurs, de dorures, de tapis et de coussins luxueux, Saladin alors en plein jihad contre les Francs s'écria :

> Que ferait donc d'une [splendide] demeure celui qui attend la mort ? [...] Dans une telle demeure, la pensée de l'éternité ne nous viendrait pas à l'esprit. [...] Nous ne sommes pas venus ici pour y rester ; or tout ce que nous désirons, c'est ne pas quitter [ce bas monde] ; mais nous ne nous agitons que pour arriver au [grand] repos. [...] Le but n'est pas atteint dans une demeure, surtout alors que la Foi réclame de nous notre dette [c'est-à-dire la guerre sainte] et que les infidèles rendent plus proche de nous l'adversité[89].

Le gouverneur conserva ses fonctions de trésorier mais perdit sa place au conseil du sultan et Saladin s'installa dans une autre partie de la citadelle.

L'austérité et la simplicité du sultan se retrouvaient jusque dans ses vêtements. À la soie, il préférait le lin, le coton ou la laine. Un jour qu'un ambassadeur seljoukide d'Anatolie se présenta à lui revêtu d'habits somptueux et de pierreries de toutes sortes, Saladin commenta, le sourire aux lèvres : « Cet homme voyage pour faire admirer son luxe et faire étalage de ses dinars[90]. » Il n'aimait pas les objets trop luxueux, trop coûteux. ʿImâd al-Dîn lui-même se vit reprocher un jour d'utiliser un écritoire incrusté d'argent. Le secrétaire tenta de se justifier, mais en vain, et, à dater de ce jour,

n'eut plus recours, en présence de Saladin, qu'à un écritoire en cuivre [91].

L'austérité de Saladin n'était pas seulement une question de goût ou de penchant pour la vie rude des guerriers. C'était aussi une question de foi. Il avait la conviction que le luxe ramollit les esprits et les énergies, éloigne du jihad. Ce choix s'imposa à lui lors de sa « conversion » personnelle, au lendemain de son arrivée au pouvoir, quand il renonça aux plaisirs frivoles et aux boissons prohibées pour adopter un mode de vie pieux et ascétique. Une « conversion » qui n'est pas sans rappeler celle de son prédécesseur Nûr al-Dîn, dont Ibn al-ʿAdîm nous dit qu'il abandonna ses vêtements luxueux, abolit les taxes illégales et lutta contre les mauvaises mœurs pour obtenir l'aide et la victoire de Dieu [92]. Car en Islam, comme en d'autres civilisations, l'image du prince pieux et austère est aussi celle du souverain idéal. Plutarque mettait déjà l'accent sur la frugalité d'Alexandre qui réprimandait gentiment ses compagnons en leur disant : « Ne voyez-vous pas, en comparant la vie des Perses à la vôtre, que le luxe est bon pour les esclaves, tandis que la fatigue est digne des rois [93] ? » Plus tard, dans le *Livre des rois*, al-Firdawsî (m. 1020) fait aussi d'Alexandre une figure exemplaire qu'Aristote aide à s'élever par la sagesse et la modération vers l'abstinence et le mépris du monde d'ici-bas [94].

La simplicité affichée par Saladin dans sa vie quotidienne ne l'empêchait pas de recevoir ses hôtes de marque avec tout le faste nécessaire. L'abondance, en de telles circonstances, était à la fois la marque de sa générosité et de sa puissance. Son secrétaire n'a pas de mots pour décrire la splendeur de la réception qu'il réserva au prince ʿImâd al-Dîn Zengi lors de sa visite en Syrie, en 1188 : « Le pourtour des tables ploya sous des mets délicats ; les flancs des tentes ondulaient sous les étoffes rayées et ornées ; il y avait là des

viandes échaudées, écorchées, recherchées, cuites, frites, tournées et retournées, présentées et appréciées, agneaux rôtis, laitage et mets de toute sorte, récipients divers, plateaux, vaisselle. » Le tout fut accompagné de riches présents en chevaux, vêtements précieux et armes [95].

Si le cérémonial autour de Saladin était réduit à l'essentiel, certaines règles n'en étaient pas moins respectées. Le visiteur qui lui était inférieur en rang devait mettre pied à terre devant lui ; c'est seulement quand Saladin décidait de l'honorer qu'il descendait lui aussi de cheval pour le recevoir ou encore l'autorisait à rester sur sa monture. Ainsi, en 1184, quand il accueillit à Damas les envoyés du calife et du prince de Mossoul, Saladin les rejoignit à terre puis chacun se remit en selle [96]. Les hôtes de marque étaient reçus par des délégations qui, chacune selon son rang, allaient à leur rencontre, à plus ou moins grande distance. Les émirs et les notables étaient ceux qui parcouraient le plus long chemin, puis venaient les membres de la famille royale, enfin le sultan lui-même [97]. Quand Saladin voulait honorer un hôte, il le conduisait jusqu'à sa tente ou le faisait asseoir à côté de lui. En principe, seuls étaient admis à s'asseoir en sa présence les personnages qu'il voulait honorer. Les autres restaient debout placés selon leur rang [98]. L'emplacement des tentes dans le camp avait aussi son importance et Saladin y veillait personnellement. Ainsi, en 1190, fit-il dresser une tente parmi celles de ses propres fils pour honorer ʿAlâʾ al-Dîn, le jeune prince zenguide de Mossoul. Il veilla aussi à installer les Zenguides proches les uns des autres et plaça l'émir Zayn al-Dîn d'Irbil près de son frère Muzaffar al-Dîn Gökbörî, une initiative moins heureuse que prévue, étant donné la profonde méfiance qui séparait les deux frères [99].

19
Saladin et la souffrance

La maladie et le deuil

À l'approche de la cinquantaine, Saladin tomba gravement malade et faillit mourir. À partir de cette date et jusqu'à la fin de ses jours, sa santé resta fragile et il dut souvent faire preuve d'un grand courage physique pour supporter la fatigue et la douleur. Il semble avoir souffert d'une maladie du système digestif, à en croire ses proches qui évoquent, à plusieurs reprises, de très violentes coliques[100]. Les premiers signes du mal se firent sentir devant Mossoul, en décembre 1185. Il refusa alors de se faire transporter sur une litière et poursuivit son chemin à cheval jusqu'à Harrân. Là, il fut forcé de s'aliter et l'on fit venir ses médecins de Syrie. Son état était si désespéré qu'il entreprit de dicter ses dernières volontés à ʿImâd al-Dîn, qui l'assistait jour et nuit. Pour se préparer à affronter le jugement de Dieu, il se préoccupa de faire le bien autour de lui. Il fit donner de l'argent aux gens qui se pressaient devant sa tente et se lamentaient de le voir si malade. Les gouverneurs d'Égypte et de Syrie furent instruits de l'ordre de

distribuer partout des aumônes aux pauvres. Saladin demanda également au gouverneur de Damas de distribuer autour de lui cinq mille dinars de Tyr (*sûrî*). À ʿImâd al-Dîn qui lui fit remarquer que le gouverneur ne disposait que de dinars égyptiens (*misrî*) valant le double, il répondit que ceux-ci feraient très bien l'affaire et que Dieu lui attribuerait ainsi une double récompense. Il fit le vœu, enfin, au cas où Dieu lui accorderait la guérison, de consacrer le reste de sa vie au jihad[101]. En 1190, dans la plaine d'Acre, ce sont des furoncles très douloureux qui lui couvrirent le corps. Saladin affronta toutes ces épreuves avec un grand courage :

> Je le vis dans la plaine d'Acre, atteint d'une maladie extrêmement pénible : une quantité de pustules étaient apparues entre la taille et les genoux, si bien qu'il ne pouvait plus s'asseoir ; il se couchait sur le flanc quand il était sous sa tente et il lui était impossible de se faire servir la nourriture car il ne pouvait s'asseoir ; il en faisait distribuer les portions à ceux qui étaient présents. Malgré tout il restait dans sa tente de campagne à proximité de l'ennemi ; il avait disposé ses troupes en aile droite, aile gauche et centre, en ligne de bataille, et il se tenait à cheval du petit matin à la prière de midi et du début de l'après-midi jusqu'au coucher du soleil, inspectant les bataillons et résistant à la douleur que lui causaient les élancements de ces abcès. Comme je m'en émerveillais, il me disait : « Quand je monte à cheval, la douleur disparaît jusqu'à ce que le descende. » Un véritable effet de la Providence divine[102] !

Dans les sept dernières années de sa vie, c'est-à-dire celles de toutes ses conquêtes sur les Francs, Saladin se savait malade et se sentait proche de la mort. À la veille de la bataille de Hattîn, il réunit ses émirs et leur dit : « Le voici venu le jour que j'attendais. Dieu a permis à nos armées de se réunir. Je suis vieux et je ne sais quand le terme de ma vie doit arriver. Quant à vous tirez profit de cette journée et combattez non pour ma cause, mais pour celle de Dieu[103]. » On se souvient aussi de l'avertissement que lui donna son frère al-ʿÂdil : « Si tu meurs d'une crise de coliques ce soir, Jérusalem restera entre les mains des Francs[104]. » De même, en 1188, après sa campagne en Syrie du Nord, contrairement aux

prévisions de son entourage, il ne resta pas longtemps à Damas et repartit s'emparer de Kérak et Kawkab en disant qu'il valait mieux reprendre tout de suite les forteresses qui restaient aux mains des Francs car la vie était courte et la mort pouvait l'atteindre à tout instant [105].

Nombreuses furent les rechutes avant l'épreuve finale qui devait l'emporter au début de l'année 1193 [106]. Saladin fit face à toutes ces crises avec la même force et la même détermination, au risque d'inquiéter ses proches. Son fidèle conseiller al-Fâdil étaient de ceux qui n'avaient de cesse de l'inciter à la prudence. Il alla jusqu'à l'exhorter à considérer le soin de son corps comme l'un de ses jihads car sur lui reposait la communauté musulmane, tel un édifice sur ses fondations [107]. Autour de lui, gravitaient de nombreux médecins qui profitèrent largement de ses faveurs, au point que la richesse de certains contribua à répandre l'image du médecin âpre au gain. Quand le grand savant ʿAbd al-Latîf al-Baghdâdî vint en Syrie, en 1191, il reçut de Saladin trente dinars mensuels auxquels s'ajoutèrent ce que lui donnèrent ses fils et il parvint ainsi à gagner jusqu'à cent dinars par mois, c'est-à-dire une fortune [108]. En outre, il arrivait souvent qu'un médecin qui parvenait à guérir le sultan ou un membre de sa famille reçût des dons qui pouvaient atteindre plusieurs milliers de dinars [109]. Dans l'une de ses lettres, al-Fâdil demande lui-même à ʿImâd al-Dîn de veiller à ce que les médecins ne se disputent pas autour du lit de Saladin et s'efforcent réellement de le guérir sans penser à s'enrichir [110].

Les citadelles de Damas et d'Alep avaient chacune un médecin attitré, nommé par décret, chargé de soigner le souverain, sa famille et sa cour [111], mais bien d'autres furent aussi appelés à venir à son chevet. Quand il prit le pouvoir, en Égypte, Saladin

garda au sein de sa cour les médecins renommés qui avaient servi les califes fatimides. Il reprit aussi à son service d'anciens médecins de Nûr al-Dîn, tel l'Irakien Muhadhdhab al-Dîn Ibn al-Naqqâsh, installé à Damas [112].

Ces hommes de sciences, qui avaient pour la plupart beaucoup voyagé pour se former, étaient aussi souvent des hommes de lettres très cultivés. Musulmans, chrétiens ou juifs, ils venaient de régions très diverses. D'Andalousie, en particulier. Le célèbre médecin et théologien juif Ibn Maymûn (Maïmonide), né à Cordoue en 1135 et mort au Caire en 1204, s'était installé, après 1166, en Égypte où al-Fâdil lui accorda sa protection [113]. Al-Jilyânî aussi était originaire des environs de Cordoue. Médecin, ophtalmologue, il était également poète. Lorsqu'il arriva à Damas, il s'installa dans les souks pour soigner la population. Remarqué et comblé par Saladin, il lui consacra des vers élogieux et lui dédia plusieurs ouvrages dont un livre sur ses conquêtes qui n'est malheureusement pas parvenu jusqu'à nous [114]. Comme lui, Abû Zakariyâ al-Bayâsî était andalou. Médecin, mathématicien, géomètre et musicien, il accompagna Saladin dans plusieurs de ses campagnes avant d'obtenir de résider à Damas où un salaire lui fut versé [115].

Toute expédition militaire un peu lointaine était accompagnée d'au moins un médecin. Durant le long siège d'Acre, outre les combats, les épidémies (notamment la dysenterie) firent de très nombreuses victimes parmi lesquelles plusieurs émirs proches de Saladin [116]. Les deux fils de Saladin, al-Afdal et al-Zâfir Khadir furent malades ainsi que l'émir Gökbörî, le gouverneur militaire de Damas et Ibn Shaddâd [117]. À 'Imâd al-Dîn qui se plaignait alors du manque de médecins, al-Fâdil répondit qu'ils étaient encore moins nombreux et surtout moins fiables en Égypte. Ibn Shaddâd ajoute,

de son côté, que les épidémies firent bien plus de victimes parmi les Francs que parmi les musulmans. Richard Cœur de Lion, pour ne citer que lui, tomba gravement malade à son arrivée en Terre sainte, en 1191, et c'est très probablement son mauvais état de santé qui accéléra son retour en Occident, à l'automne de l'année suivante [118].

Quand Saladin dut s'aliter à Harrân, en 1186, on fit venir de Damas pour le soigner ses deux médecins personnels, Ibn al-Mutrân et al-Rahbî. Le premier, un chrétien converti, compta parmi les plus grands médecins de son temps. ʿImâd al-Dîn, guéri par lui à Baalbek, en 1185, ne tarit pas d'éloge à son sujet. Il vante son dévouement, son intelligence et sa science [119]. Né à Damas, dans une famille de médecins, il s'était formé en Irak mais aussi en territoire « chrétien », sans doute byzantin. Très vite il acquit auprès de Saladin une place privilégiée et devint, de ce fait, fort riche. Il se déplaçait rarement sans sa suite de mamelouks et possédait, au sein de sa luxueuse maison de Damas, une bibliothèque de quelque dix mille ouvrages. Trois copistes salariés y étaient employés à plein temps. Lui-même écrivit plusieurs ouvrages dont un, dédié à Saladin, contenait des conseils pour rester en bonne santé [120]. Saladin lui témoigna son amitié et sa reconnaissance en lui offrant pour épouse l'une de ses concubines, dame d'honneur de sa femme. Non seulement il la dota d'un très riche trousseau mais il offrit aussi le banquet de la noce. Celui-ci prit cependant une étrange tournure : convié, le soir du mariage, par des soufis de Damas pour assister à leurs danses, Ibn al-Mutrân n'osa pas leur dire qu'il s'apprêtait à fêter ses noces. Il accepta leur invitation et transféra le banquet chez eux. Habillées pour la fête, son épouse et les femmes de son entourage l'attendirent toute la nuit. Ibn al-Mutrân ne soignait pas seulement Saladin et ses

proches. Il exerçait aussi son art dans l'hôpital de Damas construit par Nûr al-Dîn – aujourd'hui transformé en musée de la médecine –, où il soignait gratuitement les pauvres gens. Il lui arrivait aussi d'intercéder en faveur des chrétiens, ses anciens coreligionnaires. Quand il mourut, en 1191, il fut enterré sur le mont Qâsiyûn à proximité de la maison de sa femme.

Quant à Radî al-Dîn al-Rahbî (mort en 1233 presque centenaire), il était, lui, Irakien d'origine et de formation. Il s'était installé à Damas sous le règne de Nûr al-Dîn, en 1160, et avait ouvert une boutique dans les souks où il soignait les gens. Remarqué pour son talent, il fut médecin à l'hôpital et soigna Saladin et ses proches dans la citadelle. Le sultan lui attribua un salaire mensuel de trente dinars mais ne parvint pas à le convaincre de le suivre dans ses déplacements. Ses compétences furent diversement appréciées. Certains l'accusent d'avoir été, par ses saignées, à l'origine de la mort de Saladin [121]. Radî al-Dîn al-Rahbî avait la particularité de n'accepter parmi ses élèves – sauf exception – que des musulmans. Pourtant, dans le milieu des médecins se côtoyaient encore à cette époque de nombreux musulmans, chrétiens et juifs. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin.

Saladin ne souffrit pas seulement dans son corps. Il fut aussi confronté à la souffrance morale, celle du deuil en particulier, et laissa paraître en plusieurs occasions son émotion. Les larmes, au Moyen Âge, n'étaient pas réservées aux femmes. Comme l'ont bien montré plusieurs historiens du Moyen Âge occidental, elles faisaient partie du langage social, accompagnant et parfois supplantant la parole [122]. Elles témoignaient de la compassion d'un souverain et de sa capacité à s'émouvoir de la souffrance de son

peuple. Il n'était donc pas anormal qu'un homme, un guerrier, voire un roi, pleurât publiquement. Saladin eut des larmes de souffrance, d'humiliation, d'émotion et de joie, des larmes parfois inspirées par la crainte de Dieu. Il pleura d'abord la disparition d'êtres chers. En 1183, devant les murs d'Alep, quand il apprit que son plus jeune frère Bûrî, âgé d'une vingtaine d'années, était mourant, il pleura, mais voulut contenir sa peine pour ne pas gâcher la fête qui suivit la prise de la ville. Sa retenue fut appréciée par l'historien Ibn al-Athîr [123]. Le 1er novembre 1191, en lisant la lettre qui lui annonçait la mort de son neveu Taqî al-Dîn pour lequel il avait une très grande affection, Saladin versa d'abondantes larmes et l'assistance pleura de le voir pleurer avant même d'en connaître la raison. Ibn Shaddâd lui ayant toutefois rappelé que tel était le décret divin, Saladin demanda humblement pardon à Dieu et affirma que les hommes Lui appartiennent tous et à Lui retourneront. À la mort de son fils, Ismâʿîl, tout juste pubère, Saladin, très affligé, versa une larme mais ne montra pas d'autre signe de chagrin afin de ne pas perturber son entourage alors en pleine expédition contre les Francs [124]. Car s'il était admis qu'un souverain pleurât, il était aussi convenu qu'il devait le faire avec mesure. En Islam, le contrôle de soi (*hilm*) est une qualité très prisée ; les hommes sont donc invités à ne pas montrer leurs émotions trop ouvertement [125]. Dans un autre contexte, mais pour les mêmes raisons, Joinville manifestait sa désapprobation des excès de manifestations de deuil chez Saint Louis [126].

Il n'en reste pas moins que Saladin était facilement ému aux larmes et si son entourage y fait volontiers allusion c'est qu'il y voyait le signe de sa sincère humanité, de sa sensibilité au malheur des hommes. Ainsi le voyait-on pleurer en des situations de nature très diverse : en recevant la fille de Nûr al-Dîn venue lui réclamer

la forteresse de ʿAzâz en 1176, en écoutant réciter certains passages du Coran et de la Sunna ou encore en accueillant les pèlerins de retour de La Mecque où lui-même n'avait pu se rendre [127]. Quand al-Mansûr, le fils de son regretté neveu Taqî al-Dîn, vint le rejoindre dans son camp de Latrun, entre Jérusalem et Ramla, il le prit dans ses bras en pleurant « et pendant un bon moment toute l'assistance pleura en sympathie [128] ». Si dans la chrétienté médiévale le « don des larmes » exprimait la grâce accordée par Dieu de pouvoir pleurer, signe de sainteté et de présence divine chez l'homme [129], dans le monde musulman, les pleurs s'inscrivaient dans la crainte eschatologique de Dieu. Parler des larmes de Saladin c'était donc aussi le rapprocher d'une certaine forme de sainteté. « Ils tombaient prosternés en pleurant quand les versets du Miséricordieux leur étaient communiqués », dit un verset du Coran (XIX, 58) à propos de ceux que Dieu a comblés de sa grâce. « N'entrera pas en Enfer, celui qui pleure par crainte de Dieu » écrit encore, au XI^e^ siècle, al-Qushayrî, célèbre théologien et mystique arabe [130]. À Jérusalem, en 1192, alors qu'il se préparait à résister aux Francs, Ibn Shaddâd vit ainsi les larmes couler sur la barbe grise de Saladin prosterné sur son tapis de prière dans la mosquée al-Aqsâ [131].

Mais les larmes de Saladin ne furent pas uniquement inspirées par la crainte de Dieu, l'affection ou la tristesse. Elles eurent parfois le goût amer de l'humiliation, de la colère ou du désespoir. Ainsi en 1190, quand les Francs défaits réussirent à regagner leur camp parce que Saladin, malade, était dans l'incapacité de les poursuivre ou, pire encore, lorsque les prisonniers musulmans furent massacrés à l'extérieur d'Acre, l'année suivante [132]. En juillet de cette année, devant Acre, Saladin le guerrier, animé par la flamme du dernier espoir, galopait « de bataillon en bataillon,

exhortant les soldats au djihad [...] et, les yeux remplis de larmes, poussait le cri de ralliement : “En avant pour l’Islam [133] !” »

C’est de joie, en revanche, qu’il pleura, au lendemain de la bataille de Hattîn [134] : « Les fronts sont encore prosternés en prière et les larmes (de joie) ne sont pas séchées », écrivit alors al-Fâdil [135]. C’est encore de joie que les yeux de Saladin s’emplirent de larmes, le jour où il retrouva Ibn Shaddâd à Damas, quelques semaines avant sa mort [136]. Sensible, Saladin le fut aussi aux larmes des autres. On se souvient ainsi de sa compassion à l’égard d’une Franque venu l’implorer de lui rendre son enfant : « Elle pleurait, le feu de sa douleur brûlait, ses larmes ruisselaient ; elle soupirait péniblement, gémissait avec ardeur, s’étouffait de sanglots ». Le sultan « compatit à son malheur et eut pitié d’elle » puis les « yeux remplis de larmes », il ordonna de lui rendre l’enfant sous les yeux d’une assistance elle aussi en pleurs [137] ».

La mort de Saladin

Le mercredi 4 mars 1193, à Damas, en début d’après-midi, une foule entière fondit en larmes et se répandit en lamentations à la vue du corps de Saladin enveloppé de son linceul [138]. Submergée par son chagrin, la population en oublia l’heure de la prière. Cela faisait plusieurs semaines déjà que la santé de Saladin se détériorait. Il avait pourtant retrouvé Damas avec plaisir, en ce début de novembre 1192, profitant de la trêve qu’il venait de conclure avec les Francs pour aller chasser en compagnie de son frère al-ʿÂdil et de plusieurs de ses fils. Mais trois mois plus tard, le 16 février 1193, Ibn Shaddâd, en arrivant à Damas, le trouva fatigué et sans appétit. Saladin fit, en effet, sa dernière sortie à

cheval le 19 février. En compagnie de son fils al-Afdal et de quelques proches, il alla, ce jour-là, à la rencontre des pèlerins de retour de La Mecque. Au milieu de ce grand bain de foule, Ibn Shaddâd constata avec inquiétude qu'il ne portait pas la brigandine qui jamais ne le quittait dans ses déplacements. Notre auteur vit un mauvais présage dans cet oubli et dans le fait que son maître d'armes resta introuvable.

Dès le lendemain, Saladin, en proie à la fièvre, dut s'aliter[139]. Ses fidèles amis et conseillers, al-Fâdil et Ibn Shaddâd, lui rendirent visite plusieurs fois par jour. Quand Saladin ne fut plus en état de les recevoir, ils continuèrent à venir jusqu'à sa porte pour prendre régulièrement de ses nouvelles. À leur sortie du palais, la population devinait à l'expression de leur visage l'état de santé de leur souverain. Entouré de ses femmes, Saladin était soigné par plusieurs médecins. Au quatrième jour de sa maladie, la décision fut prise, sur les conseils d'al-Rahbî, de le saigner, ce qui accrut son état de faiblesse. À partir du sixième jour, il fut pris de tremblements et son esprit commença à divaguer. Les laxatifs et les lavements qu'on tenta de lui administrer n'y firent rien, bien au contraire. Son entourage se prépara alors au pire et son fils aîné al-Afdal entreprit d'organiser son accession au trône et de demander aux grands émirs syriens de lui prêter serment de fidélité. La plupart d'entre eux acceptèrent en posant parfois comme condition de rester en possession de leurs terres et de n'être pas obligés de se battre contre ses frères, les autres fils de Saladin. Ibn Shaddâd a conservé le texte de ce serment :

> Dès ce moment, je me dévoue avec une intention sincère et une ferme résolution à al-Malik al-Nâsir [Saladin] tant qu'il sera en vie et ne cesserai de consacrer mes efforts à protéger son État en y consacrant ma personne, mes biens, mon épée et mes hommes ; j'obéirai à ses ordres et me conformerai à ses désirs. Plus tard, je tiendrai le même engagement au service de son fils al-Afdal ʿAlî et de ses héritiers. Je déclare devant Dieu

que je lui obéirai et protègerai sa dynastie et ses territoires en y consacrant ma personne, mes biens, mon épée et mes hommes. J'observerai ses ordres et ses interdictions et en cela mon for intérieur est conforme à mes déclarations. Dieu m'est témoin de ce que je dis [140].

Le 1er mars, Saladin perdit plus ou moins conscience et n'entendit plus que par intermittence les versets du Coran qu'un pieux imâm lui récitait. À l'aube du mercredi 4 mars, il poussa son dernier soupir, en présence de son ami al-Fâdil [141]. Le prédicateur de la Grande Mosquée de Damas, al-Dawlaʿî, fut chargé de faire la toilette du défunt tandis qu'al-Afdal recevait les condoléances des émirs et des enturbannés dans la citadelle. Le trésor du sultan était totalement vide si bien qu'il fallut, nous dit-on, emprunter de l'argent pour organiser les funérailles. Le corps de Saladin fut d'abord montré à la foule qui pria pour lui sous la direction du grand cadi Muhyî al-Dîn Ibn al-Zakî. Les marchands avaient non seulement fermé boutique dans les souks, mais aussi retiré et mis à l'abri leurs marchandises les plus précieuses, car il n'était pas rare que l'annonce de la mort d'un souverain soit aussitôt suivie de pillages.

Saladin fut enterré ce même jour, en milieu d'après-midi, à l'intérieur de la citadelle, sous le portique ouest de sa résidence. Son fils al-Afdal écrivit aussitôt à son oncle et à ses frères absents pour leur annoncer la triste nouvelle. Il continua le lendemain de recevoir les condoléances des oulémas venus réciter le Coran et prier sur la tombe du sultan. De son vivant, Saladin n'avait pas eu le temps, ni peut-être la volonté, de se faire construire un mausolée, mais il semble avoir exprimé le souhait d'être enterré dans le faubourg méridional de Damas, au sud de l'Hippodrome des Cailloux, sur la route des caravanes et des expéditions armées, afin que chacun puisse, chemin faisant, prier pour lui. L'entourage d'al-Afdal lui conseilla de faire construire une madrasa funéraire près de la mosquée d'al-Qadam [142]. Un tel emplacement, lui dit-on,

permettrait aussi à son frère al-ʿAzîz d'aller prier sur la tombe de leur père sans avoir besoin d'entrer dans Damas. Cette précaution en dit long sur la méfiance qui commençait à naître entre les deux frères. Mais à peine les travaux avaient-ils commencé qu'al-ʿAzîz vint justement mettre le siège devant Damas et détruisit ce qui venait d'être construit.

Al-Afdal acheta alors, au cœur de la ville, la demeure d'un pieux personnage, contiguë à la façade septentrionale de la Grande Mosquée des Omeyyades. Il y fit construire un édifice à coupole (*qubba*) muni d'une fenêtre ouvrant sur la mosquée. Les fidèles pouvaient ainsi apercevoir la sépulture de Saladin et prier pour lui. Son cercueil y fut transporté le 15 décembre 1195, jour de 'Âshûrâ', correspondant au 10 muharram du calendrier musulman, qui dans la tradition sunnite est un jour de jeûne superfétatoire au cours duquel, aujourd'hui encore au Maghreb, on honore les tombes des morts[143]. Le cercueil de Saladin fut porté par ses anciens mamelouks, ses serviteurs et ses proches tandis qu'al-Afdal avançait en tête. Après avoir quitté la citadelle par la porte orientale, le cortège pénétra dans la Grande Mosquée par la porte occidentale nommée Porte de la Poste (Bâb al-Barîd). Le cercueil fut alors déposé au seuil de la grande porte de la salle de prière[144], où le cadi Muhyî al-Dîn Ibn al-Zakî prononça une prière, puis transporté dans son mausolée où il repose encore de nos jours. Certaines sources affirment qu'il fut enterré avec son épée, symbole de son jihad et de ses combats contre les Francs. Al-Fâdil aurait même dit : « C'est sur cette épée qu'il s'appuiera pour entrer au paradis[145]. »

Son mausolée, vers lequel se pressent aujourd'hui encore de nombreux pèlerins et visiteurs, est un petit édifice carré à coupole. Accolée au mur est de l'édifice, s'élevait la madrasa al-ʿAzîziyya

qu'al-ʿAzîz fit construire après s'être emparé de Damas, en juin 1196 ; sans doute avait-il choisi ce lieu dans l'intention d'associer son nom à celui de son père et de bénéficier ainsi des prières des étudiants[146]. Seul en subsiste aujourd'hui l'arc de l'îwân nord. À l'intérieur du mausolée, les vitraux de plâtre et les revêtements de faïence qu'on peut voir datent du XVII^e siècle. Deux cénotaphes s'y trouvent côte à côte. Le plus ancien, en noyer sculpté, à décor géométrique et floral, date en grande partie de l'époque ayyoubide[147]. Le second cénotaphe, en marbre blanc, beaucoup plus récent, est celui que fit restaurer l'empereur allemand Guillaume II, à la suite de sa visite à Damas en 1898[148].

La nouvelle de la mort de Saladin mit quinze jours à parvenir jusqu'à Bagdad. Quelques mois plus tard, al-Afdal envoya une ambassade au calife afin d'obtenir son investiture et sa reconnaissance comme héritier légitime de son père. En hommage au calife, il envoya l'équipement guerrier de Saladin (épée, cotte de mailles, cheval), ainsi que de nombreux cadeaux et une lettre, dans laquelle il se livrait, sous la plume de ʿImâd al-Dîn, à un long panégyrique du sultan :

> Durant toute sa vie, jusqu'à l'heure de sa mort, mon bienheureux père, le vaillant, le juste, le destructeur de l'idolâtrie, s'est maintenu sur le terrain du zèle, a dépensé de grand cœur tous ses efforts pour accomplir les obligations de la guerre sainte, épuisé ses richesses pour des actes qui lui ont valu vos augustes faveurs, travaillé de toutes ses forces à l'œuvre de la Foi qui dirigeait sûrement son regard et son entendement. [...] L'Égypte – que dis-je ? le monde entier – fut témoin de son zèle pour la guerre sainte ; monts et plaines, tout était égal au regard de son action. Jérusalem fut une de ses conquêtes et la royauté de ce monde fut un des résultats de ses résolutions. [...] C'est lui qui subjugua les princes infidèles et leur mit la chaîne au cou ; c'est lui qui captura les suppôts de l'idolâtrie et les chargea de liens ; qui dompta les adorateurs de la Croix et leur brisa les reins ; qui unifia les Croyants, les préserva et mit en ordre leurs moyens ; qui ferma nos frontières, dirigea sûrement nos affaires, humilia tout ennemi devant votre auguste Maison et la protégea du bras de tout audacieux. [...] Quand Allah le reprit sa justice régnait partout, son autorité était respectée ; il avait déposé son fardeau et son œuvre se rattachait au bien. [...] Il n'abandonna, derrière lui, ni affaire qu'il n'eût réglée,

ni voie qu'il n'eût tracée. [...] Quand il quitta ce bas monde, il était scrupuleusement rangé sous l'obédience de l'Imâm ; il s'est acheminé vers l'éternel séjour, emportant le salaire de sa loyauté [149].

V

LE GOUVERNEMENT

20
Le gardien de la foi

> Un tremblement de terre, plus étendu que celui qui s'est fait sentir en 1755 renversa la plupart des villes de Syrie et de ce petit État de Jérusalem ; la terre engloutit en cent endroits les animaux et les hommes. On prêcha aux Turcs que Dieu punissait les chrétiens ; on prêcha aux chrétiens que Dieu se déclarait contre les Turcs ; et on continua de se battre sur les débris de la Syrie.
>
> (Voltaire, *Essai sur les mœurs*, chap. LVI, De Saladin)

Dans les sociétés médiévales, les catastrophes naturelles et les défaites militaires étaient en général vécues comme des châtiments envoyés par Dieu pour punir les hommes de leurs fautes ; et les victoires comme autant de récompenses pour leurs bonnes actions. La responsabilité des gouvernants s'en trouvait-elle allégée pour autant ? Non, car c'est à eux qu'il revenait de bien gouverner afin d'attirer la faveur divine. Dans le cas du souverain musulman, son premier devoir était de défendre l'islam. Il lui fallait donc être entièrement au service de Dieu, de Son messager le Prophète, et du successeur de celui-ci, le calife. Dans l'intérêt de ses sujets, il devait répandre la justice, la paix et la prospérité. Saladin s'est-il

conformé à ce modèle de bonne gouvernance ? A-t-il réussi à en assumer la double tâche : imposer la loi islamique, d'une part, et concilier, de l'autre, ses combats contre les Zenguides et les Francs avec la pacification de ses États et l'octroi du bien-être attendu de ses sujets ?

Dans le domaine religieux, l'action d'un souverain sunnite tel que Saladin pouvait s'exercer de multiples façons. Il lui fallait d'abord donner l'exemple dans l'exercice de sa foi mais il devait aussi soutenir la propagation de la loi islamique, veiller à son application, défendre les institutions religieuses et les lieux saints et, enfin, lutter contre toute forme d'hérésie.

Saladin, redresseur des torts

Saladin s'efforça – nous l'avons vu – d'observer autant que possible ses devoirs de croyant. Il tenta aussi, avec plus ou moins de succès, d'étendre ce respect de la loi islamique à l'ensemble de son territoire. Les mesures qu'il prit, chaque fois qu'une ville tombait entre ses mains, sont à cet égard significatives. Dès 1171, au lendemain de la mort du calife fatimide, il fit supprimer toutes les taxes illégales (*mukûs*) prélevées dans la capitale égyptienne. Les seuls impôts canoniques en islam sont, en effet, la *zakât*, aumône payée par tous les musulmans à partir d'un certain niveau de revenus, le *kharâj*, impôt foncier pesant sur certaines terres, et la *jizya*, capitation imposée aux non-musulmans. Tous les autres impôts, notamment les nombreuses taxes artisanales et commerciales, prélevées sur certaines activités ainsi que sur la circulation et la vente des marchandises, étaient considérés comme illégaux et, en principe, interdits ; ils restaient néanmoins très

souvent tolérés car ils rapportaient d'importants revenus à l'État. Leur suppression par un souverain signifiait donc sa volonté d'appliquer très strictement la loi religieuse. Ce faisant, il acquérait aussi un surcroît de popularité auprès de sa population. Au moment de leur suppression par Saladin, le montant total de ces taxes illégales, prélevées dans l'agglomération du Caire, s'élevait à quelque cent mille dinars par an, une somme considérable, signe patent d'une vie économique intense dans la capitale[1]. L'application de cette mesure alla de pair avec la « conversion » personnelle de Saladin qui, d'après son entourage, renonça aux boissons alcoolisées et aux divertissements futiles pour observer une attitude pieuse et dévote. Nul doute qu'il cherchait ainsi à marquer la rupture avec la période fatimide précédente et à se poser en instaurateur d'une nouvelle voie, dans la lignée de Nûr al-Dîn qui avait imposé les mêmes règles en Syrie[2]. Quand Saladin entra dans Damas, quelques mois après la mort de son prédécesseur, il fit supprimer les taxes illégales qui venaient d'y être rétablies et, pour parfaire son image de pieux souverain, il alla prier dans la Grande Mosquée des Omeyyades[3]. Durant sa campagne en Jéziré et en Syrie du Nord, en 1182 et 1183, il supprima ainsi les *mukûs* de toutes les villes qu'il réussit à conquérir – Alep en particulier – et le fit savoir très largement, à l'intérieur comme à l'extérieur de ses territoires.

Toutefois, cette image de redresseur de torts ne fut pas répandue par tous. Al-Subkî, grand juriste chafiite du XIV^e^ siècle, suggère qu'il ne se résolut à abolir certaines pratiques illégales que sous la pression de juristes intransigeants. Il raconte ainsi que peu avant la bataille de Ramla contre les Francs, en 1177, le cheikh al-Khubûshânî, un homme au caractère irascible, vint saluer Saladin en le priant de supprimer plusieurs impôts non canoniques.

N’ayant pas obtenu satisfaction, le cheikh prédit au sultan que Dieu lui enverrait la défaite. Emporté par la colère, il alla même jusqu’à le frapper de son bâton, au point que Saladin en perdit sa *qalansuwa* (sorte de calotte portée par le sultan et les militaires). Après sa déroute face aux Francs, Saladin serait revenu baiser la main du cheikh et aurait reconnu son erreur. Al-Subkî dit encore qu’al-Khubûshânî accusa, un jour, le neveu de Saladin, Taqî al-Dîn ʿUmar, de posséder des magasins de boissons alcoolisées. Saladin aurait alors dit à ce dernier : « Nous ne pouvons rien contre ce cheikh, donne-lui donc satisfaction [4]. »

D’autres indices permettent de constater qu’il n’était pas toujours facile de ramener la population à plus de vertu. Ainsi, en 1178-1179, al-Fâdil dresse un tableau bien sombre de toutes les pratiques répréhensibles qui avaient encore cours en Égypte (prostitution, usure, gains illicites) et des mesures qui avaient été prises pour les faire cesser. Il dit aussi qu’al-ʿÂdil, ayant convoqué l’un de ses gouverneurs pour lui remettre les instructions de Saladin et le réprimander vertement, s’était attiré cette réponse :

> Si le roseau était droit, son ombre ne serait pas tortueuse. Si tu t’abstenais, les autres s’abstiendraient aussi. Mais tu es un frein à leur condamnation car tu y participes [5].

On peut, certes, voir dans cette anecdote le signe que la classe dirigeante ne donnait pas toujours le bon exemple, mais on peut aussi en déduire la volonté de Saladin de mettre fin à ces pratiques et de faire appliquer strictement la loi musulmane, même si les résultats ne furent pas toujours à la hauteur de ses espérances.

Défenseur du califat abbasside et des lieux saints

Le titre honorifique de « Salâh al-Dîn », rendu en Occident par « Saladin », pourrait se traduire par « Rectitude de la religion ». Durant tout son règne, Saladin prétendit agir au nom de l'intérêt de l'Islam et de son chef suprême, le calife abbasside. Dans sa propagande comme dans sa correspondance avec le calife de Bagdad, il fut toujours présenté comme l'artisan de la chute des Fatimides et donc comme le principal défenseur de la dynastie abbasside. Là où tous ses prédécesseurs avaient échoué, Saladin, lui, avait réussi et méritait pour cela la reconnaissance des musulmans sunnites qui se considéraient comme les défenseurs de la Voie droite ou « orthodoxie » de l'Islam. De même, sa conquête du Yémen n'avait été qu'une guerre contre un hérétique qui avait blasphémé, en donnant à la tombe de son père le nom de Kaaba, et qui avait réduit en esclavage un grand nombre de pieux musulmans[6].

Ces idées, il était d'autant plus nécessaire de les répandre que dans les milieux chiites d'Égypte on lui reprochait de s'en être pris à une dynastie alide, c'est-à-dire à des descendants de la famille du Prophète. Le satiriste al-Wahrânî raconte, à ce sujet, l'un de ses rêves : Shîrkûh, l'oncle de Saladin, et Ayyûb, son père, s'apprêtent à comparaître devant le Prophète, le jour de la Résurrection. Ils avancent revêtus chacun d'une double robe d'honneur (*khilʿa*), celle du jihad et celle du pèlerinage. Shîrkûh espère obtenir du Prophète une troisième *khilʿa* pour la conquête de l'Égypte, mais Ayyûb, craignant que cette affaire égyptienne n'ait mécontenté le Prophète, lui conseille de se taire. Shîrkûh répond qu'ils n'ont rien à craindre. Les généalogistes n'ont-ils pas démontré qu'il n'y avait aucun lien de parenté entre les Fatimides et le Prophète, et quand bien même il y en aurait un, cela n'avait aucune importance puisqu'ils n'avaient été ni tués ni trahis, et qu'aucun de leurs

enfants n'avait été emprisonné. N'étaient-ce pas les Fatimides, au contraire, qui avaient comploté et proposé de remettre l'Égypte aux infidèles ? De toute manière, disait Shîrkûh, se trouvait auprès du Prophète un nombre suffisant de proches et de Compagnons – al-ʿAbbâs notamment – pour leur être reconnaissants d'avoir rétabli la prière au nom des Abbassides. Ils intercéderaient en leur faveur. Ayyûb, peu convaincu par les arguments de son frère, le prie à nouveau de ne point parler de l'Égypte et de lui épargner « ce mal de tête ». Shîrkûh obéit et tous deux s'approchent du Prophète afin lui présenter Saladin. Tandis que ce dernier lui baise les pieds, le Prophète lui impose la main sur la tête et invoque Dieu en sa faveur en lui enjoignant de prendre soin des faibles et des opprimés[7]. Ainsi le satiriste rappelle-t-il au souverain, par le biais d'un songe, son rôle de protecteur des sujets maltraités dont il estimait faire partie. Au travers de son récit, apparaît donc non seulement une critique voilée des attaques portées contre les Fatimides, mais aussi l'importance de l'héritage d'Ayyûb et de Shîrkûh dans la légitimité accordée à Saladin.

Défenseur du califat sunnite, Saladin se posait également en protecteur des lieux saints de l'Islam. En 1181, puis en 1183, lors des attaques de Renaud de Châtillon, il proclama que ses troupes se battaient avec acharnement pour empêcher les Francs d'arriver jusqu'à Médine et La Mecque tandis que ses adversaires zenguides en profitaient pour s'emparer d'Alep, rompre leurs serments et s'allier avec ceux-là même que Saladin combattait, c'est-à-dire les Francs et les Assassins hérétiques[8]. Ce n'était point là simple rhétorique. Saladin prit des mesures très concrètes en faveur des pèlerins et des émirs des lieux saints, même s'il difficile, dans ce domaine, d'ignorer l'interférence du politique et du religieux. En effet, l'extension de son influence dans le Hijâz s'inscrivait aussi

dans le prolongement de sa domination sur le Yémen. En tout état de cause, il noua, dès le début de son règne, des contacts avec la dynastie des Sharîfs Banû Hâshim qui dirigeaient La Mecque, déployant beaucoup d'efforts pour encourager le pèlerinage et assurer l'approvisionnement en vivres des villes saintes. En 1174, la région de Naqâda, à l'ouest de Qûs, fut constituée *waqf* en faveur des serviteurs du tombeau du Prophète. Ainsi le blé continua d'arriver au Hijâz depuis la Haute-Égypte, comme à l'époque fatimide. En 1177, Saladin demanda aux Sharîfs de renoncer aux taxes exorbitantes qu'ils prélevaient sur les pèlerins en leur offrant, en échange, du blé et des *iqtâ*ʿs en Haute-Égypte. Il abolit lui-même, cette année-là, les taxes prélevées sur les pèlerins par les fonctionnaires égyptiens dans le port de ʿAydhâb et fit de même, en 1181, dans la ville de Qûs[9].

Toutes ces mesures accrurent considérablement sa popularité auprès de la population, même si, à en croire Ibn Jubayr, elles ne furent pas toujours strictement appliquées. Elles ouvrirent néanmoins la voie à une politique nouvelle, qui sera suivie par plusieurs de ses successeurs mamelouks ; une politique qui consistait à assurer des revenus aux dirigeants des villes saintes en échange de la suppression des taxes sur les pèlerins[10]. Le témoignage d'Ibn Jubayr indique aussi que dès 1183, la suzeraineté de Saladin fut reconnue à La Mecque[11]. Son nom était alors prononcé dans la *khutba* de la Grande Mosquée, après celui du calife abbasside de Bagdad et de l'émir de La Mecque, provoquant l'enthousiasme des foules. D'autres sources attestent aussi qu'en 1186, des dinars furent frappés en son nom dans la ville sainte[12]. Saladin semble avoir entretenu également de très bons rapports avec le gouverneur de Médine. En 1184, les cercueils de son père et de son oncle furent envoyés du Caire à Médine pour y être enterrés

dans une madrasa, à proximité de la tombe du Prophète et, trois ans plus tard, Saladin réserva le meilleur accueil à l'émir venu lui rendre visite après la victoire de Hattîn, lui offrant de l'accompagner dans son expédition de 1188 contre les Francs de Syrie du Nord [13].

En faveur du sunnisme

Indissociable de la défense du califat abbasside de Bagdad, le renforcement du sunnisme avait débuté en Syrie à l'arrivée des Seljoukides, à la fin du XI^e^ siècle. Quelques décennies plus tard, Nûr al-Dîn lui donna un nouvel essor en s'efforçant de maintenir un juste équilibre entre les quatre écoles juridiques du sunnisme. Après lui, Saladin – même s'il privilégia l'école chafiite à laquelle lui-même appartenait – s'efforça de suivre son exemple en se fixant pour objectif la lutte contre toute forme d'hérésie et surtout la formation d'une élite religieuse dont le soutien lui était nécessaire pour assurer le succès de la réunification musulmane et du jihad. Il n'existe pas, à ce jour, d'ouvrage de synthèse sur la vie religieuse et culturelle des États de Saladin. Nous n'avons pas ici pour ambition de combler cette lacune, mais d'insister seulement sur les mesures prises par Saladin pour renforcer le sunnisme, tant au niveau des grandes fonctions religieuses que dans le domaine des édifices cultuels et des nouvelles fondations d'enseignement du droit et des hadiths.

Nous avons déjà dit qu'après sa prise de pouvoir en Égypte, en 1169, Saladin rétablit progressivement et prudemment la loi sunnite : suppression de l'appel à la prière chiite, réintroduction des noms des trois premiers califes dans la *khutba* du vendredi,

nomination au côté du grand cadi chiite d'un juriste chafiite, fondation de plusieurs collèges de droit sunnite (madrasas) et enfin, en 1171, remplacement du grand cadi chiite par un grand cadi chafiite et suppression définitive de la *khutba* chiite au profit de la *khutba* abbasside sunnite[14]. Les écoles juridiques chafiite et malékite sortirent renforcées de toutes ces mesures et le nombre de chiites diminua considérablement. La Grande Mosquée al-Azhar cessa de dispenser ses traditionnelles séances d'enseignement ismaïlien et perdit son statut de mosquée du vendredi. Le bandeau d'argent qui ornait son *mihrâb* et sur lequel étaient inscrits les noms des califes fatimides fut arraché. La mosquée, reconvertie en édifice sunnite, continua de vivre au ralenti jusqu'à l'époque mamelouke où elle fut restaurée[15]. La population égyptienne, restée en majorité sunnite sous le règne des Fatimides, réagit peu à tous ces changements qui s'effectuèrent donc sans violence ni contrainte.

En fait, avant même l'arrivée des Ayyoubides, le sunnisme avait commencé à redresser la tête sous l'influence d'oulémas d'origine maghrébine venus s'installer en grand nombre en Égypte, dans le sillage des Fatimides. Depuis la fin du XI^e^ siècle, d'autres Maghrébins s'étaient établis en Haute-Égypte, au retour de leur pèlerinage. Deux madrasas chafiites avaient été fondées à Alexandrie, dès l'époque fatimide, pour permettre à des personnalités sunnites comme Abû l-Tâhir al-Silafî d'y enseigner[16], ainsi qu'une madrasa au Caire. Saladin n'eut donc pas grand mal à imposer le sunnisme, en Égypte, même s'il fallut parfois agir avec précaution. Ainsi, en 1173, lors de la restauration de la mosquée de Qûs, en Haute-Égypte, l'inscription votive commençait encore par une formule religieuse chiite afin de ménager la population d'une région restée plus attachée au chiisme que le reste du pays[17].

Les écoles juridiques dominantes, au sein du sunnisme, sous le règne de Saladin, furent le malékisme et le chafiisme en Égypte, le chafiisme, le hanafisme et le hanbalisme en Syrie[18]. Un héritage légué par ses prédécesseurs que Saladin s'employa à consolider. À Fustât, au sud du Caire, était enterré al-Shâfiʿî, fondateur du chafiisme, qui avait passé là les dernières années de sa vie, au début du IXe siècle, d'où l'importance de son école en Égypte. Le culte qui lui était rendu n'avait pas attendu Saladin pour se développer. Dès la fin du XIe siècle, après la tentative vaine des Seljoukides d'obtenir son cercueil et le miracle qui s'était ensuivi, sa tombe était devenue un lieu de pèlerinage très visité. Les sunnites s'y pressaient en foule et la petite mosquée, qui jouxtait le tombeau, devint rapidement trop petite pour les accueillir[19].

Le malékisme fut lui aussi introduit en Égypte, du vivant de son fondateur, Mâlik ibn Anas (m. 795), par plusieurs de ses disciples qui firent d'Alexandrie le deuxième centre de cette école juridique après Médine. Il était donc naturel que cette région accueillît, sous le règne des Fatimides, un grand nombre d'oulémas maghrébins de rite malékite qui vinrent renforcer le poids de cette école en Égypte. Même si Saladin, en arrivant au pouvoir, confia la fonction de grand cadi à un chafiite kurde, Sadr al-Dîn Ibn Durbâs, il n'en demeura pas moins très bien disposé à l'égard du malékisme. Nous savons notamment par Ibn Jubayr que le sultan institua des subventions mensuelles en faveur des étrangers maghrébins. Ces derniers aimaient à se retrouver dans la vieille ville du Caire, à l'intérieur de la mosquée d'Ibn Tûlûn où ils logeaient très fréquemment. Nulle autre école n'avait autorité sur eux[20]. Saladin les consultait parfois sur des questions de droit comme il le faisait avec les chafiites[21]. Les malékites égyptiens avaient leur chef qui fut un temps le cheikh Ibn ʿAwf al-Zuhrî, à

Alexandrie, dont Saladin aimait beaucoup suivre l'enseignement de hadiths [22].

Quant aux hanbalites et aux hanafites, ils restèrent minoritaires en Égypte, même si leur nombre augmenta un peu avec l'arrivée d'oulémas orientaux [23]. Cela n'empêcha nullement les hanbalites de s'opposer ouvertement aux chafiites qui leur reprochaient notamment leur anthropomorphisme. La personnalité hanbalite la plus en vue était le jurisconsulte, exégète et sermonnaire Zayn al-Dîn Ibn Najâ, petit-fils par sa mère de l'un des principaux propagateurs du hanbalisme en Syrie [24]. Ibn Najâ quitta la Syrie pour s'installer en Égypte vers la fin du règne de Nûr al-Dîn et contribua à déjouer la conspiration contre Saladin en 1174 [25]. Il devint ensuite un proche d'al-Fâdil et du sultan qui prenait souvent conseil auprès de lui. C'est lui également qui fut chargé de prononcer le sermon du 9 octobre 1187 à Jérusalem ; un sermon qui arracha des larmes à la foule venue l'écouter. Au Caire, il se trouva souvent mêlé aux violentes disputes qui opposaient les hanbalites aux chafiites menés par Shihâb al-Dîn al-Tûsî et al-Khubûshânî [26]. Ce dernier fit même déterrer, un jour, les restes d'un poète accusé d'anthropomorphisme au motif qu'il reposait trop près, à son goût, du tombeau d'al-Shâfiʿî.

En 1184, un nouveau conflit surgit entre hanbalites et chafiites ashʿarites sur un sujet de théologie spéculative (*kalâm*) que Taqî al-Dîn, représentant de Saladin au Caire, se vit contraint d'arbitrer [27]. Les démêlés d'Ibn Najâ avec les ashʿarites continuèrent après la mort de Saladin, et débouchèrent, en 1199, sur une véritable crise [28]. Ces tensions et querelles persistantes au sein du sunnisme, en dépit des efforts déployés par Saladin pour rassembler autour de lui des juristes d'horizons divers, expliquent son impatience. Il fit part à ses proches de la désapprobation que lui inspiraient

toutes ces disputes juridiques qu'il voyait comme autant de creusets de division et de haine. Il songea même à les interdire. ʿImâd al-Dîn raconte, à ce propos, comment il lui fallut garantir un jour au sultan la respectabilité des protagonistes d'une séance de controverse, afin qu'il acceptât de suivre leurs débats [29].

En Syrie-Palestine, à l'arrivée de Saladin, le chafiisme et le hanafisme dominaient largement ; le hanbalisme jouait un rôle important, à Damas surtout, tandis que le malékisme était beaucoup moins influent. Qu'il se soit agi de Damas, Alep ou Jérusalem, Saladin fit toujours le choix de confier à des chafiites les grandes fonctions religieuses, telles que la judicature suprême ou la fonction de prédicateur dans la Grande Mosquée [30], sans s'aliéner pour autant les hanafites et les hanbalites. Ainsi plusieurs membres de l'importante famille hanbalite des Banû Qudâma, installée à Damas depuis le milieu du XII^e^ siècle, participèrent à sa propagande en faveur du jihad et à ses campagnes militaires [31]. Le juriste damascain al-Nâsih ʿAbd al-Rahmân, de la grande famille hanbalite des Banû l-Shirâzî, l'accompagna lors de ses expéditions de 1187 et lui prodigua souvent des conseils en matière de droit [32]. De même à Alep, les grandes familles hanafites, très influentes dans cette ville, continuèrent d'occuper une place majeure dans la vie religieuse et politique [33].

Fondations religieuses et juridiques

Si le nombre de juristes influents et les nominations aux grandes fonctions religieuses permettent d'apprécier le poids respectif des écoles juridiques, la construction de nouvelles

madrasas et la nomination des professeurs de droit participent elles aussi de la politique religieuse voulue par Saladin. Le sultan et ses proches firent construire un nombre relativement important de madrasas, en particulier dans les villes qui en étaient peu pourvues[34]. Rappelons que ces collèges juridico-religieux, qui se répandirent au XIe siècle, en Iran puis en Irak, sous l'influence des Turcs seljoukides, apparurent en Syrie dès les premières années du XIIe siècle. Destinés à former une élite religieuse capable de répandre le sunnisme et de s'opposer au chiisme et à toute forme d'hérésie, ils étaient affectés à une ou plusieurs écoles juridiques et accueillaient des étudiants qui pouvaient loger sur place et suivre une formation axée sur le droit, le Coran et la langue arabe. Chacune de ces madrasas qui accueillaient, selon les cas, entre une dizaine et une quarantaine d'étudiants, était dirigée par un professeur nommé par le pouvoir en place ou par le fondateur. Ce professeur se faisait souvent assister par un ou plusieurs jurisconsultes. Le salaire des professeurs, la nourriture des étudiants et l'entretien du bâtiment étaient assurés grâce aux *waqf*s, biens de mainmorte en principe inaliénables, dont le revenu était affecté par le fondateur au fonctionnement de sa madrasa. Le nombre de ces madrasas s'accrut considérablement dans les grandes villes syriennes et mésopotamiennes sous le règne de Nûr al-Dîn qui s'attacha à maintenir l'équilibre entre les deux principales écoles de Syrie, l'école hanafite à laquelle il appartenait, comme la plupart des Turcs, et l'école chafiite à laquelle se rattachait une grande partie de la population. Saladin poursuivit cette politique de construction des madrasas en affichant toutefois sa préférence pour le chafiisme. Il développa les madrasas en Égypte, où elles étaient encore peu nombreuses en raison de la domination chiite des Fatimides, et en Syrie-Palestine

– à Jérusalem en particulier –, où elles n'avaient pu être construites jusque-là en raison de l'occupation franque.

En Égypte, à l'époque fatimide, ce sont les mosquées qui jouaient le premier rôle dans l'enseignement du droit et des sciences religieuses : mosquée de ʿAmr dans la vieille ville de Fustât, d'al-Hâkim et surtout d'al-Azhar, dans la ville d'al-Qâhira. Al-Azhar était devenue, avec la Maison de la Sagesse fondée par le calife al-Hâkim (996-1021), le grand centre de propagation de la doctrine ismaïlïenne [35]. Avec Saladin, la mosquée d'al-Azhar perdit de son importance. La mosquée de ʿAmr, qui avait souffert du grand incendie de Fustât de 1168, fut quant à elle dotée de nouveaux *waqf*s et entièrement restaurée en 1172-1173. Sur son *mihrâb* de marbre, Saladin fit inscrire le nom du calife abbasside al-Mustadî' et le sien [36]. En revanche, on ne prononça plus dans ces deux mosquées la *khutba* du vendredi qui fut désormais réservée à la seule mosquée d'al-Hâkim, la plus spacieuse, une mesure conforme à la doctrine chafiite qui recommande de n'avoir qu'une mosquée à *khutba* par ville, si la taille de l'édifice permet de contenir la communauté musulmane réunie pour la prière du vendredi [37].

Quant aux madrasas, nous l'avons dit, l'Égypte n'en possédait que trois à l'arrivée de Saladin : deux madrasas chafiites à Alexandrie, construites en 1138 et 1151, et une madrasa au Caire en 1157 [38]. L'accession de Saladin au pouvoir eut pour effet la fondation de plusieurs autres au Caire et à Fustât. La plus importante fut celle qu'il fit édifier à Fustât, en 1176-1177, contre le tombeau d'al-Shâfiʿî. Est-ce par respect pour l'imâm qu'il ne voulut pas lui donner son propre nom ? Elle ne fut, en effet, connue sous le nom d'al-Salâhiyya que tardivement. Saladin la dota de *waqf*s et en confia la direction à al-Khubûshânî. Aucun

vestige, sinon une inscription datée de 1180, aujourd'hui conservée au musée du Caire, ne subsiste de ce monument dont Ibn Jubayr dit que nulle madrasa en Égypte « ne l'égale par la grandeur de ses dimensions et par l'importance de ses constructions [39] ». L'objectif poursuivi, c'est-à-dire la propagation du sunnisme et la lutte contre toute forme d'hérésie, était exprimé en toutes lettres dans l'inscription de fondation :

> Cette madrasa a été bâtie sur les instances du cheikh, du jurisconsulte, de l'imâm [...] de l'ascète Najm al-Dîn, le pilier de l'islam, modèle des humains, mufti des sectes (*al-firaq*), Abû l-Ba[rakât ibn] al-Muwaffaq al-Khubûshânî – Que Dieu fasse durer sa réussite – pour les juristes disciples d'al-Shâfiʿî – que la satisfaction de Dieu soit sur lui – caractérisés par les principes unitaires ashʿarites contre les fausses incisions doctrinales et autres hérésies. Ceci [fut achevé] au mois de ramadan [57]5 [février 1180] [40].

Saladin donna, en effet, une forte impulsion, en Égypte, non seulement au chafiisme mais aussi à l'ashʿarisme, une école théologique à laquelle il adhérait comme de nombreux autres chafiites [41].

Le sultan fit aussi installer dans le mausolée d'al-Shâfiʿî, en 1178, un nouveau cercueil en bois. Il le fit faire par un menuisier alépin qui appartenait probablement à la même famille que l'un des artisans jadis chargés par Nûr al-Dîn de construire la chaire en bois sculpté destinée à la mosquée al-Aqsâ de Jérusalem [42]. En mettant ainsi en valeur ce lieu lié à la mémoire du fondateur du chafiisme, Saladin, comme ses successeurs ayyoubides, manifesta clairement sa volonté de se placer sous son patronage. De nos jours encore, la tombe d'al-Shâfiʿî fait l'objet d'une grande dévotion et sa fête ou *mawlid* est célébrée chaque année avec beaucoup de faste.

La madrasa de Saladin, annexée au tombeau d'al-Shâfiʿî, fut symboliquement la plus importante dans la capitale égyptienne, mais elle ne fut ni la seule ni la première. Dès l'automne 1170,

alors qu'il n'était encore que vizir, Saladin avait fondé deux autres madrasas à Fustât : une madrasa chafiite appelée al-Nâsiriyya construite à l'emplacement d'une prison (Dâr al-Maʿûna), au sud de la mosquée de ʿAmr [43] et une madrasa malékite (al-Qamhiyya), dans le même quartier, à l'emplacement d'une ancienne halle au fil (Dâr al-Ghazl) [44]. Dans le sanctuaire al-Husaynî où était conservée la tête de Husayn, fils de ʿAlî, à l'intérieur de l'enceinte des anciens palais fatimides, Saladin créa aussi un lieu d'enseignement du droit [45]. En mars 1177, dans la ville d'al-Qâhira, à proximité du marché des épées (*suyûf*), il fonda la première madrasa hanafite (al-Suyûfiyya), en reconvertissant une partie du palais de l'ancien vizir fatimide al-Ma'mûn al-Batâ'ihî [46]. Dès le XIII^e^ siècle, Ibn Khallikân remarquait, non sans raison, que les madrasas de Saladin, si nombreuses et si bien dotées en *waqf*s, ne furent, en général, pas connues sous son nom. Il en concluait que de telles « aumônes secrètes », c'est-à-dire dépourvues de toute publicité, étaient aussi les plus méritantes [47].

Avec la fondation de ces cinq nouvelles madrasas, Saladin affichait clairement son programme de rétablissement de la loi sunnite dans la capitale égyptienne et plusieurs membres de son entourage suivirent son exemple. Son frère al-ʿÂdil fonda à Fustât une madrasa chafiite à une date qui se situe sans doute après la mort de Saladin [48]. En 1171, son neveu Taqî al-Dîn ʿUmar s'était installé dans un ancien palais fatimide (Manâzil al-ʿIzz), surplombant le Nil, qu'il avait racheté au Trésor public. Lorsque, quelques années plus tard, il quitta l'Égypte pour la Syrie, il transforma cette demeure en madrasa chafiite [49]. En 1174-1175, un émir kurde fonda à al-Qâhira une nouvelle madrasa chafiite (al-Qutbiyya) [50]. Toujours à al-Qâhira, al-Fâdil fonda, près de sa maison, une madrasa qui porta son nom, la Fâdiliyya, consacrée

aux rites chafiite et malékite. Terminée en 1184, al-Fâdil y nomma pour enseigner le Coran le fameux lecteur andalou Abû l-Qâsim al-Shâtibî[51] et désigna un juriste, originaire d'Alexandrie, pour y enseigner le droit malékite et chafiite[52]. Cette madrasa fut dotée d'une magnifique bibliothèque qui comptait, disait-on, quelque cent mille volumes. Il faut dire qu'al-Fâdil avait récupéré une partie des livres de l'ancienne bibliothèque des califes fatimides ainsi que ceux de la très riche bibliothèque d'Âmid. Lui-même dépensait la plus grande partie de ses revenus à l'enrichir. Il ne manquait jamais une occasion d'acheter des livres rares, tel ce Coran précieux, en caractère coufiques, attribué au calife ʿUthmân (644-656), qu'il acquit, dit-on, pour plus de trente mille dinars et qu'on pouvait encore admirer dans sa madrasa au XV^e^ siècle. Des copistes et des relieurs travaillaient aussi sans relâche pour lui. La plus grande partie de cette bibliothèque fut malheureusement dispersée, un siècle plus tard, pendant la grande famine de 1295, lorsque les étudiants affamés vendirent des livres en échange d'un morceau de pain.

Les hanbalites d'Égypte voulurent eux aussi se doter d'une madrasa. Un hanbalite originaire de Damas, ʿIzz al-Dîn ʿAbd al-Hâdî, dont le père avait accompagné Shîrkûh au Caire, entreprit d'en construire une. Il mourut, toutefois, avant son achèvement, ce qui explique sans doute qu'elle ne fut jamais terminée[53]. Au moins neuf madrasas furent ainsi fondées dans la capitale égyptienne, sous le règne de Saladin, toutes pourvues d'abondants *waqf*s pour en assurer le fonctionnement[54]. Ailleurs en Égypte, d'autres madrasas furent construites. À Alexandrie, en 1182, Saladin en édifia une au-dessus de la tombe de son frère al-Muʿazzam Tûrânshâh, mort deux ans auparavant[55]. Dans la ville principale de Moyenne-Égypte, Madînat al-Fayyûm, Taqî al-Dîn fonda aussi

deux collèges, l'un pour les chafiites et l'autre pour les malékites[56]. En Haute-Égypte, en revanche, où le chiisme était mieux implanté, ce n'est qu'après la mort de Saladin qu'apparurent les premières madrasas[57].

Si les fondations personnelles de Saladin furent moins nombreuses en Syrie qu'en Égypte – sans doute parce que le sunnisme avait déjà été bien renforcé par Nûr al-Dîn –, l'essor des madrasas n'en fut pas moins très actif sous l'impulsion de membres de son entourage[58]. Le sultan fit faire des travaux dans la mosquée des Omeyyades de Damas où la coupole de l'Aigle au-dessus de la nef centrale fut restaurée, le revêtement de marbre de certains piliers entièrement refait[59] et la *zâwiya*chafiite, située à l'intérieur de la mosquée, dotée de nouveaux *waqf*s[60]. Son action se concentra aussi sur la partie nord de l'édifice. Ayant constaté que la mosquée principale ne suffisait plus à contenir tous les fidèles, Nûr al-Dîn avait ajouté, en 1160, à l'extérieur du mur septentrional de la mosquée, une annexe appelée al-Kallâsa, du nom du quartier où elle se situait et où jadis se préparait la chaux (*kils*). Cette construction avait brûlé lors d'un grand incendie, en août 1174, en même temps que le Minaret de la Fiancée qui lui était adjacent. Saladin la fit restaurer, en améliora l'adduction d'eau, y réinstalla un imâm pour diriger la prière et une *zâwiya* pour l'enseignement du droit chafiite. Les historiens modernes ont tous eu tendance à considérer que ce bâtiment fut, dès l'origine, une madrasa fondée par Nûr al-Dîn[61]. Pourtant tous les auteurs syriens, du XII^e^ au XIV^e^ siècle, le considèrent comme une extension de la Grande Mosquée et non comme une madrasa indépendante. Al-Kallâsa est, en effet, toujours incluse dans la description de la mosquée des Omeyyades et son imâm est très souvent mentionné seul ou avec

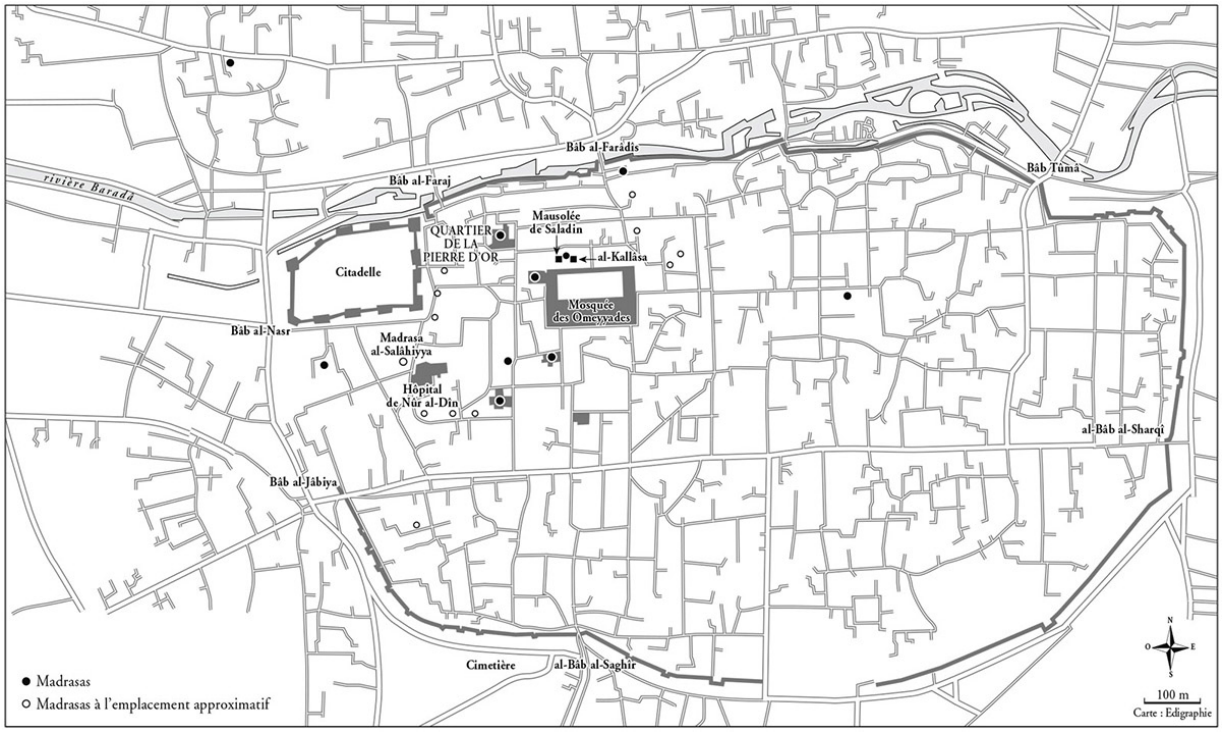
les autres imâms de cette mosquée [62]. Ibn Jubayr, dans son chapitre consacré à la mosquée des Omeyyades, ne laisse planer aucun doute à ce sujet :

> Sur le côté nord de la cour, il y a une grande porte qui conduit à un vaste oratoire (*masjid*), au milieu duquel il y a une cour où s'arrondit un grand bassin circulaire en marbre ; l'eau y coule constamment d'une vasque octogonale en marbre blanc qui est dressée, au milieu du bassin, sur un pilier creux, à l'intérieur duquel l'eau monte. Cet endroit est appelé al-Kallâsa (four à chaux). Notre ami le juriste, ascète et traditionniste, Abû Ja'far al-Fanakî al-Qurtubî, y dirige aujourd'hui la prière rituelle, et les fidèles se pressent en foule pour y faire la prière derrière lui, pour en gagner la baraka et pour jouir de la beauté de sa voix [63].

Assez rapidement, des cheikhs vinrent enseigner dans ce lieu et au XIII^e^ siècle, plusieurs professeurs prestigieux s'y succédèrent. L'appellation « madrasa al-Kallâsa » mit toutefois du temps à s'imposer et ce n'est qu'au XV^e^ siècle qu'elle fut couramment employée [64]. À l'époque de Saladin, il ne s'agissait encore que d'une extension de la Grande Mosquée et de même que celle-ci comprenait un grand nombre de cercles d'enseignement, de même al-Kallâsa comprenait une *zâwiya* où l'on enseignait le droit chafiite [65]. C'est dans ce même quartier qu'al-Fâdil fonda un établissement spécialisé dans l'enseignement des traditions du Prophète [66]. Nûr al-Dîn avait été le premier à introduire en Syrie ce type d'école sur le modèle de ce qui se pratiquait dans les régions orientales d'Iran. Indépendants, ou rattachés à un autre établissement religieux, il en existait deux à Damas et trois à Alep, du temps de Saladin [67].

Damas comptait déjà, en 1174, une vingtaine de madrasas dont neuf ou dix avaient été construites sous le règne de Nûr al-Dîn à Damas (1154-1174) [68]. Sous celui de Saladin (1174-1193) qui dura à peu près le même nombre d'années, on compta au moins une douzaine de madrasas de plus, en majorité chafiites et hanafites [69].

Même si la plupart d'entre elles furent construites par des membres de sa famille ou des émirs de son entourage, leur remarquable essor témoigne d'une politique religieuse voulue et encouragée par Saladin.



Damas à la fin du XII^e siècle

On a toujours considéré que Saladin, à Damas, n'avait pas construit de nouveaux établissements d'enseignement et s'était contenté de restaurer ou de terminer ceux qui avaient été fondés par son prédécesseur [70]. Or j'ai montré, ailleurs, qu'il fut aussi, probablement, le fondateur d'une madrasa malékite, située à proximité de l'hôpital de Nûr al-Dîn, plus tard connue sous le nom d'al-Salâhiyya [71]. Force est de reconnaître que les sources sont assez confuses sur le sujet [72]. Ibn ʿAsâkir attribue à Nûr al-Dîn la

fondation d'une madrasa malékite dans un quartier de Damas appelé la Pierre d'Or. D'autres sources parlent d'une madrasa malékite, située à proximité de l'hôpital de Nûr al-Dîn, fondée par Saladin mais ne portant pas son nom. Les historiens modernes en ont déduit qu'il n'y eut qu'une seule madrasa malékite, fondée par Nûr al-Dîn à proximité de son hôpital et sans doute terminée par Saladin. Leur conclusion repose essentiellement sur l'hypothèse que le quartier de la Pierre d'Or s'étendait jusqu'à l'hôpital de Nûr al-Dîn qu'on peut encore admirer aujourd'hui, au sud-est de la citadelle. Or les indications données par la quasi-totalité des sources médiévales situent le quartier de la Pierre d'Or, connu pour ses belles demeures résidentielles, à l'angle nord-ouest de la ville entre la citadelle à l'ouest, le rempart au nord et la Grande Mosquée à l'est[73]. Sa limite sud est plus difficile à déterminer avec précision, mais il est très improbable qu'il se soit étendu jusqu'au quartier de l'hôpital de Nûr al-Dîn.

Il semblerait, en fait, qu'il y eût deux madrasas malékites bien distinctes : l'une fondée par Nûr al-Dîn dans le quartier de la Pierre d'Or et l'autre fondée par Saladin dans le quartier de l'hôpital al-Nûrî. Nûr al-Dîn ayant aussi fondé un cercle d'enseignement pour les malékites dans la Grande Mosquée[74], on peut en conclure que ceux-ci disposaient, à Damas, à la fin du règne de Saladin, de trois lieux d'enseignement. Attribuer la fondation d'une telle madrasa à Saladin n'est pas sans importance, car cela signifie qu'il manifesta aux malékites de Syrie – dont le nombre augmentait à mesure que l'immigration maghrébine croissait – sinon le même intérêt qu'en Égypte, où cette communauté était plus nombreuse et mieux implantée, du moins une assez grande attention.

À Alep, une importante communauté chiite avait retardé la construction des madrasas au début du XII^{e} siècle. À l'arrivée de

Saladin, en 1183, il en existait neuf (cinq chafiites et quatre hanafites), ainsi que deux *zâwiyas* au sein de la Grande Mosquée (une hanbalite et une malékite). Saladin n'ajouta aucune nouvelle madrasa dans cette ville où son oncle Shîrkûh et son neveu Husâm al-Dîn Ibn Lâjîn en avaient déjà fondé une chacun, sous le règne de Nûr al-Dîn[75]. Quant à la Grande Mosquée, dévastée par un incendie en 1169, elle venait d'être entièrement reconstruite et agrandie par Nûr al-Dîn qui l'avait aussi dotée de nouveaux *waqf*s. Elle semble avoir bien résisté au grand tremblement de terre qui affecta la Syrie en 1170 car, même si son minaret fut ébranlé, Saladin n'y fit pas faire de grands travaux[76].

Le sultan accorda, en revanche, une attention toute particulière à Jérusalem, où il institua de nombreux *waqf*s pour rendre à l'islam plusieurs monuments religieux[77]. Il commença par restaurer les édifices emblématiques de l'esplanade des mosquées. Trois inscriptions commémorant ces restaurations ont été conservées, dont une *in situ* dans la Coupole du Rocher[78]. Il veilla personnellement aux nominations et au choix du personnel religieux attaché à la mosquée al-Aqsâ (prédicateur, imâm, muezzins) et à la Coupole du Rocher (imâm) et leur attribua de généreux revenus.

Saladin décida également de transformer l'église et le couvent Sainte-Anne, situés au nord de l'esplanade des mosquées, en madrasa chafiite (al-Sâlahiyya). Peut-être envisagée dès 1187, cette fondation ne fut achevée qu'en 1192, comme l'indique son inscription de fondation. Les revenus de terres, de jardins, de sources et de bains, de boutiques, d'un four et d'un moulin, furent affectés à son entretien. Tous ces biens de mainmorte furent confisqués aux institutions religieuses franques et rachetés au

Trésor public par Saladin qui voulait ainsi marquer la dimension privée de sa fondation. Le texte de fondation stipulait aussi très précisément les conditions de l'enseignement. Le professeur devait commencer chaque matin ses cours par des versets du Coran et par une prière en faveur de Saladin et de tous les musulmans. Les cours de droit devaient être suivis d'une *disputatio* et pouvaient être complétés par des leçons de sciences religieuses. Le professeur était tenu d'enseigner lui-même et n'était autorisé à se faire remplacer qu'en cas de force majeure. Il était rémunéré sur les revenus du *waqf* à hauteur de quinze dinars par mois auxquels s'ajoutaient quelques mesures de blé. Des jurisconsultes, placés sous sa direction et son autorité, répétaient les leçons aux étudiants qui étaient tenus de résider sur place s'ils étaient célibataires. Enfin, c'est à son ami Ibn Shaddâd que Saladin confia l'honneur d'être le premier professeur de cette madrasa [79].

Ainsi, en Syrie-Palestine comme en Égypte, l'école chafiite fut celle qui profita le plus des fondations de Saladin et de ses proches, mais les autres écoles, notamment le malékisme en Égypte et le hanafisme en Syrie, réussirent à maintenir l'influence qu'elles avaient acquise durant les décennies précédentes. Ce renforcement du sunnisme officiel ne signifia nullement la disparition d'une forme de religiosité populaire dans laquelle se reconnaissaient tous les musulmans, sunnites et chiites. Les nombreux lieux de pèlerinage au Caire et dans le Delta, fréquentés par les uns et par les autres, en sont une très bonne illustration [80]. De même, les sunnites n'hésitaient pas à participer aux fêtes chiites, comme Ghadîr Khumm et 'Âshûrâ', dont les Fatimides avaient fait des célébrations officielles [81]. Quand il prit le pouvoir, Saladin s'empressa aussi de récupérer à son profit le prestige du sanctuaire

chiite du Caire qui abritait la tête d'al-Husayn, fils de ʿAlî. C'est au milieu du XII^e^ siècle que cette précieuse relique avait été rapportée d'Ascalon pour être mise à l'abri de l'occupation franque dans l'enceinte même du palais califal. Saladin fit agrandir le sanctuaire et le dota de très riches présents, l'intégrant ainsi, comme la mosquée al-Azhar toute proche, dans le culte sunnite :

> Le monument de si grande vénération, qui marque dans la ville du Caire le lieu où est le chef d'al-Husayn, fils de ʿAlî ibn Abî Tâlib, est un coffre d'argent, enfoui sous terre, sur quoi l'on a construit un édifice magnifique, qui défie toute description et que l'esprit ne peut concevoir tout entier. Tapissé de diverses sortes de brocart, il est entouré de cierges pareils à de gros piliers de cire blanche et par d'autre cierges plus petits, fixés pour la plupart, dans des candélabres d'argent pur, quelques-uns dorés. Des lampes d'argent y sont suspendues. La partie supérieure du monument est entourée de sortes de pommes d'or, de manière à figurer un jardin, dont le charme et la beauté enchantent les regards. Il y a là divers genres de mosaïque de marbre d'un art exquis, d'un travail magnifique, telles que les gens d'imagination ne sauraient s'en figurer de pareilles, et que nulle description n'en pourrait approcher que de loin. [...] En somme, je n'imagine point qu'il y ait en tout ce qui existe un ouvrage plus magnifique, un édifice dont l'aspect soit plus merveilleux et splendide. Dieu veuille sanctifier la noble partie de corps qu'il renferme, par sa bonté et sa munificence [82].

Ce lieu ne cessa d'attirer les foules et demeura par la suite l'un des pôles de l'islam populaire égyptien. Comme souvent en pareil cas, l'historiographie sunnite justifia cette appropriation par un événement extraordinaire, en l'occurrence l'invulnérabilité de celui qui avait jadis transporté la tête de Husayn d'Ascalon vers Le Caire [83]. Cette dévotion à l'égard de la famille du Prophète n'est pas sans rappeler celle qui entourait les sanctuaires chiites d'Alep où l'historiographie sunnite reprit à son compte les miracles qui avaient accompagné la fondation de ces édifices pour expliquer l'attention que leur portèrent ensuite les souverains sunnites. Saladin et son fils al-Zâhir s'y rendirent en pèlerinage et dépensèrent de fortes sommes pour leur entretien de même que,

plus tard, le sultan mamelouk Baybars fit remettre en état l'un, au moins, de ces monuments[84].

De manière générale, les lieux de pèlerinage, qui offraient un moyen d'expression à la dévotion populaire, attiraient des gens de confessions différentes et cela pour toutes sortes de raisons : parce qu'ils recouvraient des traditions cultuelles parfois très anciennes, parce qu'ils se développaient autour de personnages vénérés dans les trois religions monothéistes, ou tout simplement parce que les miracles qu'on leur prêtait étaient attendus et espérés par tous. Les États de Saladin ne firent pas exception et un pèlerin chrétien comme Thietmar, au début du XIIIe siècle, ne manqua pas de remarquer qu'à Saydnâya, au nord de Damas, l'icône de la Vierge guérissait les musulmans aussi bien que les chrétiens, qu'à Hébron tout le monde se recueillait sur le tombeau des patriarches, et qu'au monastère Sainte-Catherine du Sinaï, « même le grand sultan roi de Babylone (du Caire), lors de sa venue, avait vénéré ce lieu avec humilité et y était entré pieds nus[85] ».

Saladin et le soufisme

À côté des lieux d'enseignement sunnites, les villes syriennes avaient vu s'élever, tout au long du XIIe siècle, des établissements (*khânqah* ou *ribât*) destinés aux soufis. Ces institutions participaient elles aussi du renouveau sunnite initié par les Seljoukides et leurs épigones. Sous l'influence des Iraniens venus dans le sillage des Seljoukides, le soufisme avait ainsi connu un nouvel essor en Syrie dans sa forme la plus populaire. À l'époque de Saladin, il n'y avait pas encore en Syrie de confréries bien constituées, mais les soufis se regroupaient néanmoins à l'intérieur de leurs établissements

pour se consacrer à la prière et tenter de s'élever jusqu'à Dieu par l'extase. Des concerts de musique et de danse mystiques les y aidaient et il n'était pas rare que des personnalités soient invitées à y assister. Une grande méfiance opposa au début certains milieux religieux à cette forme de mysticisme, à Alep, en particulier, où l'on jugea, au début du XII^e^ siècle, que l'oisiveté des soufis et leurs coutumes étranges donnaient un très mauvais exemple aux habitants.

Encouragés par Nûr al-Dîn, ces établissements finirent néanmoins par s'imposer. À l'avènement de Saladin, on en comptait déjà une dizaine à Damas et neuf à Alep [86]. C'est à lui que revint leur introduction en Égypte où certains les accueillirent avec la même circonspection, voire hostilité, que jadis les Alépins. Significative est, à cet égard, la réaction d'al-Wahrânî qui, pour satirique qu'elle fût, n'en reflétait pas moins l'image qu'on se faisait dans certains milieux de cette forme de soufisme. Dans l'une de ses histoires, il raconte que des soufis croisent le chemin du Prophète, le jour de la Résurrection. Celui-ci demande qui ils sont. On lui répond que ce sont des membres de sa communauté, mais néanmoins des paresseux qui ont abandonné leur métier pour se retirer dans des oratoires où ils se consacrent à boire et à manger. À une question du Prophète sur leur utilité, on lui dit qu'ils ne sont utiles à rien ni à personne et ressemblent au ricin qui, dans un jardin, absorbe l'eau et rétrécit l'espace. Le Prophète poursuit alors son chemin et refuse de leur accorder la moindre attention [87]. Ailleurs, al-Wahrânî se moque encore des soufis célébrant la fête du sacrifice qui clôt le pèlerinage : Après avoir écouté quelques vers de poésie amoureuse, ils crient, hurlent et trépignent si fort que le plancher s'effondre sous leurs pieds. Les morts sont enterrés

alors que certains soufis, insensibles à ce qui se passe autour d'eux, continuent de danser [88].

Ces critiques n'eurent aucun effet sur Saladin qui témoigna aux mystiques, comme aux ascètes qui se retiraient du monde, le plus grand respect. Au Caire, il fonda au profit des soufis étrangers la Khânqâh Saʿîd al-Suʿadâ', dans une demeure fatimide, face à l'ancien palais viziral dont il avait fait sa résidence [89]. Il y nomma un cheikh et plaça sous son autorité tous les soufis d'Égypte. Le salaire du cheikh, la nourriture des soufis et l'entretien du bâtiment étaient assurés par les biens *waqf*s attribués à la fondation en 1173-1174. L'acte de fondation prévoyait que tout héritage d'un soufi qui n'excèderait pas vingt dinars ne pourrait être saisi par le Trésor public et reviendrait aux soufis de l'établissement. À proximité du bâtiment, il leur fit aussi construire un hammâm. Cette première *khânqâh* d'Égypte fut rebaptisée, à l'époque mamelouke, Duwayrat al-Sûfiyya (Petit Couvent des Soufis). Les voyageurs musulmans ayant besoin d'un gîte pouvaient, alors, y trouver refuge et la population du Caire venait, chaque vendredi, y recevoir la bénédiction des soufis qu'ils accompagnaient ensuite, en procession, jusqu'à la mosquée d'al-Hâkim. Au XV^e^ siècle, quelque trois cents soufis y étaient encore entretenus [90]. Au Caire toujours, la demeure d'un ami du père de Saladin, qui avait l'habitude de recevoir ses amis chez lui au bord du Nil, fut elle aussi transformée après sa mort, selon ses vœux, en demeure pour soufis [91].

En Syrie-Palestine, Saladin encouragea ce même type de fondations. À Jérusalem, il transforma l'Hôtel du patriarche, en face du Saint-Sépulcre, en une *khânqâh* (al-Salâhiyya),à laquelle il affecta de nombreux *waqf*s (moulin, four, maisons, terres, bain, citerne), anciennes propriétés du patriarche latin, des Hospitaliers

et du Saint-Sépulcre, et il nomma, à sa tête, un chafiite [92]. L'acte de fondation stipulait que l'établissement recevrait des soufis de tous âges et de toutes origines, mariés ou célibataires, qui réciteraient le Coran et prieraient en faveur du fondateur et de tous les musulmans. La fonction de cheikh, c'est-à-dire de chef des soufis, était héréditaire, mais elle devait, en l'absence d'héritier, revenir au meilleur d'entre eux. À Jérusalem, comme ailleurs, avaient également cours d'autres formes de vie ascétique. Certains dévots préféraient vivre seuls, retirés du monde, dans un petit oratoire, une cave ou une grotte. Saladin prit diverses mesures en leur faveur. Il affecta, par exemple, les revenus du mont des Oliviers à l'entretien de deux d'entre eux [93] et, en 1191, il permit à un ascète de s'installer dans un ancien édifice byzantin, au sud de l'esplanade des mosquées [94]. De même, dans les villes du littoral qu'il parvint à reconquérir, Saladin fonda d'autres établissements pour soufis. Celui d'Ascalon, Duwayrat al-Khadrâ' (le Couvent Vert), fut abandonné lors de la destruction de la ville, en 1191 [95]. À Acre, l'ancien Hôtel des Hospitaliers fut partagé en deux : une moitié fut transformée en établissement pour soufis et l'autre en madrasa [96]. À Damas, enfin, la maison que Saladin avait jadis occupée, lorsqu'il avait été nommé gouverneur de la ville par Nûr al-Dîn, fut elle aussi transformée, à une date inconnue, en *khânqâh* (al-Nâsiriyya) [97].

Toutes ces actions témoignent du grand intérêt de Saladin pour le soufisme. Précisons, toutefois, que son action fut toujours celle d'un protecteur et jamais celle d'un adepte, même s'il se plaisait à assister à des concerts soufis de musique mystique, comme à Hama en 1187 [98].

Contre les hérétiques

Grande fut sa méfiance, en revanche, à l'égard de tous les courants mystiques ou philosophiques qui pouvaient apparaître suspects aux yeux de l'« orthodoxie » sunnite, c'est-à-dire des juristes de son entourage. « Il détestait les philosophes, ceux qui nient les attributs de Dieu, les matérialistes et tous ceux qui s'écartent obstinément de la loi sacrée » disait de lui Ibn Shaddâd [99]. Une opinion que partageait ʿImâd al-Dîn :

> Que de fois il mit en déroute la sottise de ceux qui philosophaient ! Que de fois il guida par ses bienfaits vers la vraie connaissance ! Sans cesse il défendait la Foi, domptait les hérétiques en les dispersant, faisait resplendir la règle établie par le Prophète, trouvait à son goût les fruits du paradis, professait le rite chafiite dans ses principes et ses applications, croyait à ses éléments rationnels et traditionnels [100].

Ces accusations visaient essentiellement les courants philosophiques et théologiques rationalisants. Toutefois, la frontière entre les courants mystiques « orthodoxes » et ceux qui étaient qualifiés d'« hétérodoxes » voire d'hérétiques, n'était pas toujours facile à tracer. Il arrivait que des mystiques adoptent des pratiques ascétiques curieuses et parfois excessives. Tel ce mystique iranien Rûzbihân al-Kâzarûnî qui passa quelques années de sa vie à Alep, puis à Damas et enfin au Caire où il mourut. Partout où il allait, il avait l'habitude de crier très fort, y compris le vendredi, dans la Grande Mosquée, au cours de la prière ou au milieu d'un sermon. Les oulémas, indisposés par ses cris, n'osaient rien dire car on lui attribuait des miracles (*karamât*). Entouré de ses disciples, de flûtistes et de chanteurs, il se promenait dans les rues les cheveux défaits, une petite hache à la main, et vivait de mendicité [101].

Ces hommes-là, pour originaux qu'ils fussent, n'étaient pas considérés comme dangereux. Plus graves étaient les

comportements de ceux qui niaient l'action créatrice de Dieu, minimisaient la Révélation coranique et le rôle prophétique de Muhammad et se proclamaient parfois eux-mêmes prophètes. Ainsi, en 1174, Saladin annonça à Nûr al-Dîn qu'il venait d'arrêter, à Alexandrie, un hérétique nommé Qadîd al-Qaffâs qui avait déjà fait beaucoup de dégâts en Syrie et en Égypte [102]. Sans doute fut-il enclin à en exagérer la menace, pour convaincre Nûr al-Dîn des dangers qu'il devait affronter en Égypte et qui, du même coup, l'empêchaient d'aller le rejoindre en Syrie. À peu près à la même époque, un homme d'origine maghrébine se prétendit prophète à Mashgharâ, un village de la région de Damas où de nombreux paysans se rallièrent à lui [103]. Ces hommes étaient régulièrement accusés de séduire ceux qu'on jugeait les plus faibles et les plus crédules, c'est-à-dire les paysans, les gens du peuple et les femmes.

Tout autre fut le cas du grand philosophe et homme de sciences iranien, Shihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî al-Maqtûl. Son exécution à Alep, en 1191, illustre bien la méfiance de Saladin à l'encontre de toute pensée philosophique ou rationalisante. Les raisons qui sont à l'origine de son installation à Alep, vers 1183-1184, demeurent obscures. S'il s'installa dans la madrasa hanafite d'al-Hallâwiyya c'est sans doute parce que tous les professeurs qui s'étaient succédé dans cet établissement, depuis sa fondation en 1149-1150, étaient, comme lui, originaires d'Iran ou de Transoxiane. Très vite il se fit remarquer par son intelligence, sa maîtrise de la dialectique et son influence sur le fils de Saladin, al-Zâhir Ghâzî, alors en charge d'Alep. La « philosophie de l'Illumination » (*Ishrâq*) qu'il prônait et cherchait à répandre était une combinaison de philosophie platonicienne, de sagesse persane et d'hermétisme. Il se proposait de construire un nouveau système philosophique fondé sur l'harmonisation de la connaissance

intuitive et de la connaissance déductive, qui devait conduire à la véritable connaissance, objectif de la philosophie de l'Illumination [104].

Ses idées rencontrèrent une très forte résistance de la part des jurisconsultes d'Alep. On lui reprocha sa pensée philosophique imprégnée d'influences grecques et persanes, ses sympathies ismaïliennes, son hermétisme. Sommé de répondre à la question de savoir si Dieu pouvait envoyer un nouveau prophète, il répondit par l'affirmative en arguant de la toute-puissance divine. On l'accusa alors de revendiquer la prophétie, de se livrer à la magie et à l'alchimie, de rejeter la loi sacrée. Les oulémas alépins firent pression sur Saladin afin qu'il ordonnât à son fils de le faire exécuter pour hérésie. Al-Zâhir fit la sourde oreille jusqu'au moment où une seconde lettre de son père, menaçant de lui retirer Alep, l'obligea à obéir à contrecœur. Nul doute que derrière les arguments religieux, auxquels Saladin fut certainement sensible, se dessinaient aussi des mobiles plus politiques. Son pouvoir à Alep était encore récent et fragile et il ne pouvait se permettre de s'aliéner les milieux religieux. Par ailleurs, le chiisme, qui n'était pas éradiqué en Syrie du Nord, risquait à tout moment de renaître. Enfin la situation en Palestine face aux Francs et son échec devant Acre l'incitaient à la prudence et il ne pouvait prendre le risque de déclencher une crise religieuse en Syrie du Nord. Al-Suhrawardî fut donc exécuté et son corps exposé publiquement, durant plusieurs jours. Sa pensée n'en connut pas moins un grand succès en Iran. À Alep même, à la fin du XIII^e^ siècle, on trouvait encore au moins cinq de ses ouvrages dans les bibliothèques de la ville [105].

Parmi les autres formes d'hétérodoxie contre lesquelles Saladin dut lutter, au début de son règne, figure également le chiisme

extrémiste des Assassins de Syrie. Au Proche-Orient, à cette époque, le chiisme se présentait sous des formes diverses. Le chiisme ismaïlien d'Égypte avait perdu son influence avec la chute des Fatimides. Le chiisme duodécimain, dominant en Syrie du Nord jusqu'au milieu du XII^e^ siècle, était sorti, lui aussi, très affaibli du règne de Nûr al-Dîn. Certes, les chiites d'Alep avaient retrouvé un peu de vigueur sous le règne de son fils. Ils avaient notamment obtenu, avec l'aide du régent turc Gümüshtegin, la restitution de plusieurs de leurs droits : celui de prier dans la partie orientale de la mosquée des Omeyyades, de lancer l'appel chiite à la prière (« Venez à la meilleure des œuvres »), d'évoquer publiquement, dans les marchés ou lors des funérailles, les noms de leurs douze imâms, de prononcer la prière chiite des morts et enfin de conclure des mariages sous l'autorité de leur imâm[106]. Mais leur poids religieux et politique n'était plus en mesure de concurrencer celui des sunnites.

La secte des Assassins représentait-elle au début du règne de Saladin une menace plus sérieuse ? Née d'une crise de succession au califat fatimide, à la fin du XI^e^ siècle, cette secte d'ismaïliens extrémistes proclamait que le califat devait revenir à Nizâr, le fils aîné du calife al-Mustansir (1036-1094), qui avait été écarté du pouvoir. Expulsée d'Égypte, elle s'était d'abord implantée dans le nord de l'Iran, autour de la forteresse d'Alamut où résidait son chef, Hasan-i Sabbâh, avant d'essaimer en Syrie dans les premières années du XII^e^ siècle. Très vite, les Assassins gagnèrent des adeptes parmi les couches populaires et paysannes de Syrie et firent du meurtre des personnalités sunnites ou chiites qui s'opposaient à l'instauration de leur loi une véritable arme politique. C'est en ce sens qu'on peut les qualifier de véritables terroristes. Le nom d'Assassins, qui fut retenu par les Occidentaux – les auteurs arabes

préfèrent les appeler bâtiniens, nizârites ou ismaïliens[107]– dérive de l'arabe « hashîshiyya », un terme sans doute employé par les populations locales, non parce qu'ils se droguaient au hashish – comme on le croit généralement –, mais parce que leur comportement excessif rappelait celui de gens sous l'emprise de la drogue. Il devint par la suite un nom commun pour désigner, dans la plupart des langues européennes, un meurtrier avec préméditation[108].

À l'époque de Saladin, les Assassins de Syrie étaient dirigés par Rashîd al-Dîn Sinân, que les Francs appelaient le « Vieux de la Montagne » en raison du siège de son pouvoir qui se situait, en Syrie centrale, dans les massifs montagneux du Jabal Bahrâ', entre la ville de Hama et le littoral. Son influence idéologique, toutefois, était loin d'égaler celle qu'avait eue en son temps Hasan-i Sabbâh en Iran. La puissance de la secte, à cette époque en Syrie, reposait davantage sur la terreur qu'elle inspirait aux populations et sur les services qu'elle rendait aux dirigeants soucieux de se débarrasser de leurs rivaux.

En 1164, un important tournant religieux avait été pris par les Assassins. Rappelons, pour en prendre la mesure, que dans la doctrine ismaïlienne Ismâʿîl, le septième imâm dans la descendance de ʿAlî, cousin et gendre du Prophète, a disparu mais doit réapparaître un jour pour abroger la loi de l'islam, révéler le sens caché des choses (*bâtin*) et établir le règne de la justice en mettant fin au monde physique. Or en plein mois de ramadan 1164, le chef des ismaïliens d'Alamut proclama soudain la fin de la loi islamique et déclara avoir reçu un message de l'imâm caché faisant de lui son vicaire et lui demandant d'abroger la loi sacrée. En Syrie cet abandon de la loi musulmane donna lieu à toutes sortes de rumeurs dont les milieux sunnites se firent volontiers le

relais : « Hommes et femmes se mêlèrent dans des séances de beuveries et pratiquèrent l'inceste », écrit l'historien alépin Ibn al-ʿAdîm, « les femmes portèrent des vêtements d'hommes. Certains proclamèrent Sinân comme Dieu[109] ». En 1184, Ibn Jubayr renchérit de son côté :

> Sur les flancs de la montagne du Liban se dressent les forteresses des hérétiques ismaïliens, secte qui s'est séparée de l'islam et qui prétend trouver en un être humain les caractères de la divinité. Il leur a été réservé par le destin un démon à forme humaine, appelé Sinân, qui les a égaré par des mensonges et des forgeries. Il les a séduits par ces procédés et les a ensorcelés par leur absurdité même. Ils l'ont donc pris pour divinité qu'ils adorent, sacrifiant pour lui leurs personnes, entièrement soumis à son obéissance et à l'exécution de ses ordres [110].

Les sources occidentales reprirent ces rumeurs et les diffusèrent à leur tour comme en témoigne le rapport remis par Burchard de Strasbourg à Frédéric Barberousse, en 1175, au retour de sa mission en Syrie :

> Cette race d'hommes vit sans lois ; ils mangent de la chair de porc contre la loi des Sarrasins et disposent de toutes les femmes, sans distinction, y compris leurs mères et leurs sœurs [111].

Meurtre, idolâtrie, inceste, mélange et inversion des sexes, les Assassins furent accusés de toutes les transgressions généralement attribuées par l'imaginaire populaire aux sectes suspectées d'hérésie.

Saladin allait-il se laisser impressionner ? Avant lui, certains dirigeants de Syrie avaient été amenés à composer avec les Assassins, par peur ou par opportunisme, pour obtenir leur appui et combattre leurs rivaux. Ce fut notamment le cas du prince seljoukide Ridwân (1095-1113) à Alep et, dans une moindre mesure, de l'atabeg Tughtegin (1104-1128) à Damas. Ceux qui luttèrent ouvertement contre eux le payèrent souvent de leur vie, tel le prince Bûrî à Damas (1128-1132) ou le calife fatimide al-Âmir

(1101-1130) au Caire. La politique très anti-chiite des Zenguides, de Nûr al-Dîn en particulier, poussa les Assassins à les combattre aux côtés des Francs. C'est ainsi qu'en 1149, lors de la bataille d'Inab, ils renforcèrent les troupes de Raymond d'Antioche contre celles de Nûr al-Dîn. En 1173, le roi Amaury de Jérusalem reçut une ambassade du « Vieux de la Montagne » venue lui proposer une nouvelle alliance. Guillaume de Tyr donne sa version des événements :

> Ce peuple est dans l'usage de se donner pour le gouverner un maître, non par droit héréditaire, mais par droit de mérite, et de l'élire précepteur ; ils l'appellent au mépris de tout autre nom de dignité le Vieux. [...] Depuis environ quatre cents ans, ils pratiquaient la loi des Sarrasins avec beaucoup de zèle, la respectaient et jugeaient que tous les autres étaient des traîtres par rapport à eux. Mais il arriva que de nos jours, ils se donnèrent pour maître un homme doué d'éloquence, d'habileté et d'un esprit extrêmement ardent. Passant outre les habitudes des siens, cet homme entra en possession des livres des évangiles et du recueil apostolique. [...]
>
> Comparant alors cette douce et honnête doctrine du Christ et des siens avec ce que le misérable séducteur Mahomet avait apporté à ses complices et à ses dupes, il en vint bientôt à mépriser ce qu'il avait « bu avec le lait » et à prendre en abomination les ordures du séducteur susdit. Il instruisit son peuple de la même manière, fit cesser les pratiques de son culte superstitieux, renversa les oratoires dont on s'était servi jusqu'alors, mit fin à leurs jeûnes et permit le vin et la viande de porc. Voulant ensuite s'instruire plus à fond de la loi de Dieu, il envoya au seigneur roi un homme sage rempli de prudence dans le conseil, éloquent, respirant la doctrine de son maître, nommé Boadelle, avec mission de lui porter en secret des propositions verbales. Le premier et le plus important article était ceci : si les frères de la milice du Temple, qui possédaient des châteaux forts limitrophes, voulaient abandonner les deux milles pièces d'or qu'ils avaient coutume de prélever tous les ans sur leurs hommes quasiment en tribut, et observer désormais une charité fraternelle, eux-mêmes se convertiraient à la foi du Christ et recevraient le baptême [112].

Sur le chemin du retour, les ambassadeurs tombèrent néanmoins dans un guet-apens tendu par des templiers de la région de Tripoli. Amaury envoya ses excuses à Sinân et l'affaire en resta là. Que le désir de conversion, exprimé par les Assassins, n'ait été qu'une interprétation erronée des Francs de l'abandon par

les Assassins de la loi islamique ou une ruse de Sinân pour obtenir la levée du tribut versé aux Templiers, l'alliance projetée ne vit jamais le jour. Ces échanges éclairent néanmoins les raisons pour lesquelles Saladin accusa maintes fois les Assassins, au début de son règne, non seulement d'hérésie mais aussi de collusion avec les Francs.

C'est dans ce contexte qu'intervint le conflit de Saladin avec la famille zenguide de Nûr al-Dîn. Gümüshtegin exerçait alors, à Alep, la régence au nom du jeune al-Sâlih mais ne pouvait compter sur l'appui des émirs syriens qui lui étaient, pour la plupart, hostiles. Aussi rechercha-t-il l'aide des Assassins pour consolider son pouvoir et surtout pour se débarrasser de Saladin. Par deux fois, celui-ci fut victime de tentatives d'assassinat. La première eut lieu au début du mois de janvier 1175, alors qu'il assiégeait Alep. Treize assassins, armés de poignards, réussirent à s'introduire dans le camp de son armée. L'un de ses émirs, Khumartegin, seigneur du château de Bû Qubays dont les terres jouxtaient celles des Assassins, les reconnut et sacrifia sa vie en tentant de les arrêter. Une mêlée s'ensuivit à l'issue de laquelle tous les assassins furent tués, non sans avoir eux-mêmes tué quelques soldats et proches de Saladin. Celui-ci raconta, par écrit, tous ces événements à son neveu Farrûkhshâh, alors en charge de Damiette, l'encourageant à rester sur ses gardes et à choisir ses collaborateurs avec le plus grand soin afin d'éviter pareille mésaventure [113].

Les précautions dont il s'entoura ne l'empêchèrent pas d'être victime d'une seconde tentative d'assassinat, l'année suivante. Le 22 mai 1176, alors qu'il assiégeait ʿAzâz, au nord d'Alep, quatre assassins, déguisés en soldats de son armée, parvinrent à entrer dans le camp et l'un d'eux se jeta sur lui alors qu'il observait les combats depuis la tente de l'un de ses émirs. Protégé par son

casque ainsi que par sa brigandine qu'il ne quittait jamais par crainte des attentats, il fut néanmoins jeté à terre par son agresseur et ne dut son salut qu'à l'intervention d'un ancien mamelouk de Shîrkûh, Sayf al-Dîn Yâzkûj, qui tua l'agresseur. D'autres émirs de Saladin accoururent et tuèrent deux de ses compagnons ; le quatrième, qui tentait de s'enfuir, fut mis en pièces par les hommes du camp. Saladin s'en sortit avec une blessure superficielle à la joue, mais sa frayeur avait été grande et l'un de ses émirs mourut des suites de ses blessures. Les mesures de protection furent renforcées autour de lui. Une palissade en bois fut même dressée autour de sa tente et seuls les gens qu'il connaissait furent désormais autorisés à s'approcher de lui [114].

Il faut dire que l'habileté des Assassins à s'infiltrer sous divers déguisements dans l'entourage proche des souverains était impressionnante, ainsi qu'en témoigne cette anecdote :

> Mon frère – que Dieu lui fasse miséricorde – me raconta que Sinân avait envoyé un messager à Saladin – que Dieu lui fasse miséricorde – lui ordonnant de ne délivrer son message qu'en privé. Saladin le fit fouiller et, n'ayant rien trouvé de dangereux sur lui, renvoya l'assemblée à l'exception de quelques-uns et lui demanda de dire son message. Celui-ci répliqua : « Mon maître m'a commandé de ne le délivrer [qu'en privé]. » Alors Saladin fit partir tout le monde, hormis deux mamelouks, puis déclara : « Donne-nous ton message. » L'autre répondit : « J'ai reçu l'ordre de ne le délivrer qu'en privé. » Saladin répliqua : « Ces deux hommes ne me quittent jamais. Si tu le veux délivre ton message, sinon, retourne-t'en. » Alors il dit : « Pourquoi ne renvoies-tu pas ces deux hommes-là comme tu as renvoyé les autres ? », et Saladin répondit : « Je les considère comme mes propres fils ; eux et moi sommes comme une seule personne. » Le messager se tourna alors vers les deux mamelouks et leur dit : « Si je vous ordonnais au nom de mon maître de tuer le sultan que voici, le feriez-vous ? » Ils répondirent qu'ils le feraient, et, tirant leur épée, déclarèrent : « Ordonne ce que tu veux de nous. » Le sultan Saladin fut stupéfait et le messager partit, les emmenant avec lui. Alors Saladin se disposa à faire la paix et à entretenir avec lui des relations amicales. Dieu est le meilleur juge [115].

La plupart de nos sources insinuent que Gümüshtegin fut le commanditaire de ces tentatives d'assassinat contre Saladin.

L'année suivante, en 1177, c'est contre son ancien allié, le vizir Shihâb al-Dîn Ibn al-ʿAjamî, membre d'une famille influente d'Alep, que Gümüshtegin dirigea les poignards des Assassins. Il ne tira toutefois aucun profit de ce nouveau meurtre. Convaincu par ses proches que Gümüshtegin cherchait à le renverser pour s'emparer du pouvoir et qu'il était prêt à vendre aux Francs sa forteresse de Hârim, à l'est d'Antioche, le jeune prince al-Sâlih le fit arrêter à la fin de l'été 1177. Devant son refus de restituer Hârim, aucune torture ne lui fut épargnée : suspendu par les pieds, sous les murs de sa forteresse, il fut plongé dans le vinaigre et la chaux, comprimé entre des pièces de bois, et finalement étranglé avec une corde d'arc. Il eut les mains et le cou brisés et son corps fut jeté dans le fossé qui entourait la ville [116].

Il est cependant probable que les Assassins ne faisaient pas que répondre aux demandes de Gümüshtegin, qu'ils avaient d'autres motifs de s'en prendre à Saladin. D'autant que nul n'ignorait alors que ce dernier, après être entré à Damas, entendait dominer toute la Syrie, y compris les territoires contrôlés par les Assassins. D'où ses raids contre Sarmîn, Maʿarrat Misrîn et le Jabal Summâq – régions dans lesquelles les Assassins étaient bien implantés – dès le printemps 1175, une fois les villes de Homs et Hama soumises [117]. La seconde tentative d'assassinat contre lui ainsi que l'accord conclu avec Alep, le 29 juillet 1176, le décidèrent à poursuivre l'offensive en attaquant la base même de leur pouvoir : la puissante forteresse de Masyâf qui servait de résidence à Sinân, à l'ouest de Hama. Des mangonneaux furent dressés sous la muraille et les soldats commencèrent à ravager les terres alentour, quand, une semaine plus tard environ, Saladin ordonna brusquement de lever le siège.

Les raisons de cet abandon n'ont jamais été totalement élucidées. Certains l'expliquent par les menaces qu'auraient fait peser les Assassins sur l'oncle maternel de Saladin, maître de la ville voisine de Hama. Ce dernier aurait tenté de tempérer les ardeurs de son neveu, dans un contexte marqué, de surcroît, par la lassitude de l'armée ainsi que par celle des émirs qui aspiraient à rentrer chez eux. D'autres lient ce retrait à l'offensive des Francs dans la Béqaa et au recul de Tûrânshâh [118]. Ce sont sans doute toutes ces raisons conjuguées qui poussèrent Saladin à lever le siège. Elles n'expliquent pas, cependant, la fin du conflit entre Saladin et les Assassins, sachant que les hostilités cessèrent, d'un côté comme de l'autre, durant les années suivantes. Y eut-il un accord secret entre Sinân et Saladin pour le maintien d'une trêve qui convenait aux deux camps ? C'est ce que laisse entendre une relation ismaïlienne, certes déformée par la légende, selon laquelle Saladin, effrayé par les pouvoirs surnaturels de Sinân, aurait accepté de se retirer après que le prince de Hama eut intercédé en sa faveur. Sinân lui aurait accordé un sauf-conduit et les deux hommes seraient ensuite devenus très bons amis [119]. Que Saladin ait vraiment craint les Assassins ou qu'il ait jugé que ses priorités étaient ailleurs, dans sa lutte contre les Zenguides et les Francs, on ne le saura sans doute jamais. Ce qui est sûr, c'est que l'historiographie sunnite retint plutôt l'image que son entourage avait cherché à répandre, celle d'un souverain violemment hostile à toute forme d'hérésie. Pour Sibt Ibn al-Jawzî, par exemple, Saladin n'abandonna jamais l'idée de combattre les Assassins ; il s'apprêtait, nous dit-il, à les attaquer, après avoir conclu la trêve avec les Francs, lorsque la mort l'en empêcha [120].

S'ils laissèrent Saladin tranquille, les Assassins n'en continuèrent pas moins leurs attentats contre les Alépins puis

contre les Francs. En 1179-1180, après une attaque d'al-Sâlih contre un village peuplé d'ismaïliens au sud-est d'Alep, Sinân envoya ses hommes mettre le feu aux souks d'Alep. L'incendie ravagea une grande partie des marchés et engloutit des richesses considérables sans qu'un seul Assassin ne se fît prendre[121]. Le 28 avril 1192, les Assassins réussirent aussi à tuer, dans le port franc de Tyr, le marquis Conrad de Montferrat, qui venait d'être élu roi de Jérusalem mais n'avait pas encore eu le temps de se faire couronner[122]. Cet assassinat eut un grand retentissement en Occident. Les chroniqueurs répandirent toutes sortes d'histoires sur les Assassins, leurs méthodes, leur mœurs, leur dévouement extrême à leur maître, au point qu'ils firent même leur apparition dans la littérature courtoise : « Tout comme les Assassins servent leur maître sans faillir, dit un troubadour, j'ai servi l'Amour avec une loyauté inébranlable[123]. »

Leurs nombreux assassinats et la peur qu'ils inspiraient frappèrent si bien les imaginations occidentales qu'il devint fréquent de leur attribuer des assassinats ou des tentatives d'assassinat jusqu'au cœur de l'Europe. Dans le conflit qui opposait la France à l'Angleterre, on disait tantôt que le roi de France avait recours à leurs services pour tuer le roi d'Angleterre et tantôt le contraire. Rigord, auteur d'une *Histoire de Philippe Auguste*, nous apprend que des lettres « d'outre-mer » parvinrent au roi de France, à Pontoise, l'informant que des Assassins (Arsacides) avaient été envoyés pour le tuer sur ordre du roi d'Angleterre :

> En effet, ils avaient déjà tué outre-mer le Marquis, cousin du roi, un homme vaillant au combat, qui gouvernait la Terre sainte avec une vaillance admirable, de toutes ses forces et de toute sa puissance, avant l'arrivée de ces rois. Le roi Philippe, enflammé de colère en apprenant la teneur de ces lettres, quitta aussitôt ce château et demeura plusieurs jours dans la plus grande inquiétude.

Toujours d'après Rigord, Philippe Auguste envoya des messagers au « Vieux de la Montagne » pour s'assurer de la véracité de cette rumeur :

> Mais, entre-temps, pour plus de précaution, le roi établit des gardes du corps qui avaient toujours en main des masses d'airain et qui toute la nuit veillaient sur lui à tour de rôle. Au retour de ses messagers, le roi apprit par les lettres du Vieux que les rumeurs étaient fausses et, grâce au rapport de ses messagers qui avaient consciencieusement cherché et connu la vérité, la fausse rumeur ayant été écartée, son esprit libéré de ce faux soupçon, trouva le repos [124].

21
Chrétiens et juifs

Les non-musulmans à l'avènement de Saladin

Au XII^e^ siècle, les juifs et surtout les chrétiens étaient encore nombreux en Égypte. Dans certaines localités, la population chrétienne restait même majoritaire, à l'image de Qûs, devenue au XI^e^ siècle la capitale économique et politique de Haute-Égypte [125]. En 1175, Burchard de Strasbourg, ambassadeur de Frédéric Barberousse, fut surpris par le grand nombre d'églises à Alexandrie et au Caire, où musulmans, juifs et chrétiens exerçaient librement leur culte [126]. Quelque temps plus tard, au début du XIII^e^ siècle, l'auteur copte de l'*Histoire des églises et monastères en Égypte* recensa, pour la seule ville de Fustât et sa banlieue, trente-sept églises et cinq monastères auxquels s'ajoutaient quatre églises et un monastère dans la ville fatimide du Caire. Très nombreux étaient aussi les édifices chrétiens dans la région de Guizeh, au sud-ouest du Caire, sur l'autre rive du Nil [127]. Toujours d'après cette source, il y aurait eu en Égypte au moins sept cent sept églises et cent

quatre-vingt-un monastères qui percevaient pour la plupart d'importants revenus sur les terres que leur avaient concédées les anciens califes fatimides [128]. De même, d'importantes communautés non musulmanes continuaient de vivre en Syrie-Palestine, dans les grandes villes comme Damas et Alep mais aussi dans les campagnes où certains villages étaient encore entièrement peuplés de chrétiens [129]. L'Église jouait donc, sous le règne de Saladin, un rôle non négligeable dans la vie économique et sociale de ses États.

Il est très difficile de se faire une idée exacte du nombre de ces non-musulmans, car les chiffres donnés par les voyageurs et les chroniqueurs sont à la fois imprécis et très variables. Ainsi, selon les sources, Damas aurait compté à la fin du XII^e^ siècle entre trois mille et dix mille juifs, Alep entre mille cinq cents et cinq mille [130]. Les estimations pour l'Égypte s'élèvent à un peu plus de quatre mille juifs pour la capitale égyptienne et environ la moitié pour Alexandrie [131]. Les chrétiens étaient plus nombreux. Alep et les villages environnants devaient compter entre douze mille et vingt-huit mille chrétiens au XIII^e^ siècle sur une population totale qui oscillait entre cinquante mille et quatre-vingt mille âmes [132].

Juifs et chrétiens étaient soumis à des règles, élaborées aux VII^e^ et VIII^e^ siècles et codifiées dans une convention dite « Pacte de ʿUmar », qui leur accordaient le statut de « protégé » (*dhimmî*). Ce statut leur donnait le droit, en échange d'un impôt de capitation, d'exercer librement leur religion et de conserver leurs institutions et leurs édifices religieux. Les *dhimmî*s étaient, en outre, tenus de respecter un certain nombre de règles restrictives et souvent discriminatoires : ne pas insulter l'islam, ne pas tenter de convertir un musulman, s'abstenir de prêter main-forte aux ennemis de l'Islam, ne pas construire de nouveaux édifices religieux ni même en restaurer, éviter tout contact entre un homme *dhimmî* et une

femme musulmane, porter des signes distinctifs dans la coiffure et le vêtement, ne posséder ni armes ni chevaux, etc. En principe, les *dhimmî*s étaient aussi exclus de l'armée et de la fonction publique. Ces règles, en théorie très sévères, ont été appliquées de façon très variable au cours de l'histoire, selon les pouvoirs en place, les régions et les époques, et la pratique fut souvent beaucoup plus tolérante que la théorie. La période fatimide, en particulier, si l'on excepte le règne du calife al-Hâkim (996-1021), fut une période très favorable aux *dhimmî*s qui occupèrent souvent des postes importants notamment dans l'administration – certains furent même vizirs – et dans le milieu médical.

Les communautés de *dhimmî*s étaient loin de présenter un visage uni et leurs divisions portèrent souvent atteinte à leurs intérêts, donnant aux autorités musulmanes l'occasion de jouer un rôle d'arbitre. En Égypte, les querelles christologiques du Ve siècle avaient profondément divisé les chrétiens entre d'une part les coptes monophysites[133] – de loin les plus nombreux – et d'autre part ceux qui étaient restés fidèles au dogme défini par le concile de Chalcédoine, en 451, appelés pour cette raison chalcédoniens ou encore melkites[134]. Chaque communauté obéissait à son patriarche qui, après la fondation de la dynastie fatimide, avait quitté Alexandrie pour s'installer au Caire. À ces deux communautés chrétiennes s'en ajouta une autre, au XIe siècle, celle des Arméniens, eux aussi monophysites, qui vinrent s'engager dans l'armée égyptienne sous le vizirat de Badr al-Jamâlî (1073-1094), lui-même Arménien d'origine. Dans la capitale égyptienne, les Arméniens se concentraient dans un quartier appelé al-Husayniyya, au nord-ouest, à l'extérieur des murs du Caire. Ils furent également nombreux à s'installer en Haute-Égypte, dans les

années 1130, sous le vizirat d'un autre Arménien nommé Bahrâm (1135-1137) [135].

Les melkites étaient nombreux en Syrie-Palestine, plus particulièrement en Palestine et en Syrie du Nord où se trouvait le siège des patriarches de Jérusalem et d'Antioche. L'installation d'une Église latine dans ces deux villes, à la fin du XI^e siècle, compliqua la situation des melkites dont les patriarches trouvèrent souvent refuge à Constantinople. L'Église chalcédonienne n'en conserva pas moins de nombreuses églises et monastères en terre franque comme en terre musulmane. L'autre importante communauté chrétienne de Syrie et de Haute-Mésopotamie était celle des syriaques jacobites qui étaient, comme les coptes et les Arméniens, des monophysites. Ils relevaient d'un patriarche installé à Antioche qui, à l'époque de Saladin, n'était autre que le célèbre historien Michel le Syrien (patriarche de 1166 à 1199). Quoique en moins grand nombre, les Arméniens étaient présents, eux aussi, en Haute-Mésopotamie, en Syrie du Nord et à Jérusalem. Quant aux maronites adeptes du monothélisme (deux natures mais une seule volonté dans le Christ) [136], ils se rallièrent officiellement à l'Église de Rome en 1182. Ils vivaient essentiellement, à l'époque de Saladin, dans les montagnes du Liban et sur l'étroite plaine littorale entre Jubayl et Tripoli. Guillaume de Tyr les estime à environ quarante mille âmes et les qualifie « d'hommes forts, vaillants à la guerre, et fort utiles pour nous dans les très fréquents rapports qu'ils entretenaient avec les ennemis [137] ». Ils semblent donc avoir plutôt appuyé les Francs et joué un rôle d'intermédiaire ; mais là comme ailleurs, il convient d'être prudent, car l'opposition violente d'une partie de la communauté à l'accord d'union avec Rome, en 1182 [138], semble indiquer que tous les maronites ne soutinrent pas la politique des Latins dans la

région. En réalité, leur histoire, faute de sources, demeure extrêmement obscure jusqu'à la fin du Moyen Âge.

Ces nombreuses divisions entre chrétiens – parfois même entre membres d'une même communauté – affaiblissaient beaucoup leur position face aux autorités musulmanes, ce qui suscitait parfois des situations cocasses. Ainsi le cas du prêtre copte nommé Ibn al-Qanbar qui, ayant été jugé hérétique par sa hiérarchie, en appela à l'arbitrage du sultan. Il écrivit, en effet, à al-Fâdil pour demander à comparaître devant une nouvelle assemblée présidée par le patriarche. Al-Fâdil lui répondit qu'une nouvelle assemblée statuerait sur lui mais dans le cas où elle prononcerait son exclusion, il ne lui resterait plus qu'à se faire musulman car, disait-il, « tu ne seras plus ni juif ni chrétien [139] ». Le prêtre finit pas se faire melkite, ce qui ne mit pas fin à ses déboires car il ne tarda pas à se retrouver en conflit avec sa nouvelle hiérarchie. Ce cas, sans doute extrême, n'en est pas moins significatif du rôle qu'étaient parfois amenées à jouer les autorités musulmanes à la demande même des communautés chrétiennes.

Entre répression et coexistence

À son arrivée au pouvoir, Saladin fut très vite confronté à la question des *dhimmî*s. Durant les années 1160, les chrétiens avaient vu brûler ou piller plusieurs de leurs églises de Fustât, en représailles aux attaques franques et lors du grand incendie de la ville en 1168. La prise de pouvoir par Saladin, dans un premier temps, n'arrangea pas les choses. Très vite, il s'opposa aux Arméniens qui formaient au sein de l'armée fatimide d'importants contingents de cavaliers et de fantassins. Lors de la révolte des

Noirs, en 1169, les Arméniens se rangèrent à leurs côtés et furent donc victimes de la même répression. Ils durent abandonner un grand nombre de leurs églises et de leurs monastères dont certains furent transformés en mosquées. En confisquant les biens de l'Église et des militaires arméniens, Saladin sapait les bases économiques de cette communauté et lui portait un coup fatal [140]. Le patriarche lui-même dut quitter le monastère d'al-Basâtîn, dans la banlieue sud du Caire, pour s'installer dans le quartier d'al-Zuwayla, près de l'église Saint-Jean-Baptiste, où il ne demeura pas longtemps. La chute définitive du califat fatimide ayant enlevé tout espoir aux Arméniens de retrouver leur situation antérieure, il décida en novembre 1172 de se rendre à Jérusalem où la communauté arménienne, installée dans cette ville depuis le v^e^ siècle, entretenait de bons rapports avec les Francs. Il partit en emportant ce qu'il pouvait de livres sacrés et de vaisselle liturgique, ne laissant comme suppléant au Caire qu'un simple prêtre [141]. Les Arméniens n'ayant plus d'autorité pour les représenter, les coptes obtinrent par décret de Saladin la possession de l'ancienne église d'al-Basâtîn qu'ils finirent de restaurer en 1177. Les années qui suivirent furent marquées par quelques tentatives arméniennes pour récupérer leurs églises. Un évêque et plusieurs prêtres furent même envoyés d'Arménie pour intercéder en faveur de leur communauté. Ils arrivèrent au Caire munis de lettres de Saladin et d'al-ʿÂdil recommandant à Taqî al-Dîn ʿUmar de les traiter avec honneur. Ils réussirent à récupérer une de leurs églises mais pas celle d'al-Basâtîn qui resta aux mains des coptes.

La remise en vigueur des mesures discriminatoires, par Shîrkûh puis par Saladin, rendit la situation des *dhimmî*s plus difficile encore [142]. Non seulement les *dhimmî*s furent contraints de

respecter les distinctions vestimentaires, mais les édifices et célébrations du culte devaient rester discrets, interdiction était faite de porter les armes, de boire du vin ou de manger du porc en public, de monter à cheval ou sur une mule et surtout de travailler dans l'administration [143]. Tous les *dhimmî*s ne furent pas chassés de l'administration, car leur départ aurait entrainé une trop grande désorganisation administrative. Toutefois, ces mesures furent à l'origine de nombreuses conversions à l'islam. Une source chrétienne parle de quatorze mille conversions. Quand bien même ce nombre serait exagéré, il témoigne du choc que provoqua dans la communauté non musulmane cette nouvelle attitude des autorités [144]. Parmi les personnalités qui se convertirent pour garder leur poste, se trouvaient al-Muhadhdhab Ibn Mammâtî, secrétaire au bureau de l'armée et son fils al-Asʿad, qui lui succéda. Ce dernier fut l'auteur de nombreux ouvrages dont une vie de Saladin en vers et un cadastre des lieux habités de l'Égypte dans lequel il fournit de très précieuses informations sur l'agriculture et l'artisanat égyptiens. C'était un grand ami d'al-Fâdil qui l'appelait « le rossignol des conseils » en raison de sa grande éloquence et de son style très littéraire [145].

En rappelant les obligations qui pesaient sur les *dhimmî*s, il est plus que probable que Saladin voulait se concilier les plus radicaux des oulémas qui l'entouraient et dont le soutien lui était nécessaire pour gouverner. Parmi eux figurait le cadi al-Fâdil dont on connaît l'influence sur Saladin. C'est lui qui semble avoir poussé le sultan à prendre des mesures pour éliminer les chrétiens de l'administration financière [146]. Le juriste chafiite al-Khubûshânî, dont la réputation dépassait largement les frontières de l'Égypte [147], était plus radical encore. Il disait vouloir tuer tous les *dhimmî*s qu'il apercevrait à cheval. Un jour qu'il rencontra l'un des médecins juifs de Saladin,

al-Muwaffaq ibn Shûʿa, monté sur son cheval, il lui lança une pierre qui l'atteignit en plein visage et lui fit perdre un œil [148]. Le chef des chafiites égyptiens, Shihâb al-Dîn al-Tûsî, ne semble pas avoir été mieux disposé à cet égard, puisqu'il extorqua aux chrétiens de l'argent et des cadeaux, fit fermer deux églises et piller la grande église d'al-Basâtîn [149].Malgré toutes ces pressions, Saladin autorisa un peu plus tard les chrétiens à restaurer leurs édifices détruits et à retrouver leurs fonctions au sein de l'administration, au point qu'une source chrétienne égyptienne affirme qu'ils retrouvèrent une position supérieure à celle qu'ils occupaient antérieurement. Nombreuses sont les autres sources qui témoignent du rôle important qu'ils continuèrent de jouer dans l'administration, en Égypte comme en Syrie [150].

En fait, tous les chrétiens et les juifs des États de Saladin ne virent pas leur situation se détériorer de manière homogène et continue. Les premières années furent certainement difficiles parce que Saladin voulait apparaître aux yeux de son entourage et de son « opinion publique » comme un souverain qui appliquait très strictement la loi religieuse. Ce durcissement de la politique officielle à l'égard des *dhimmî*s entraîna quelques réactions populaires plus ou moins incontrôlées et des *dhimmî*s eurent à en souffrir dans leurs biens comme dans leur personne. Mais en pareil cas, Saladin réagit toujours énergiquement, veillant à faire appliquer le pacte de protection auquel les juifs et les chrétiens avaient droit selon cette même loi religieuse. Ainsi, nous savons qu'il reconnut par décret, dès le début de son règne, la protection à laquelle avaient droit les moines du monastère Sainte-Catherine du Sinaï [151]. De même, à Alep, en 1183, après avoir rétabli une plus stricte observation des règles imposées aux *dhimmî*s et face aux débordements que sa mesure provoqua dans la population, Saladin

fit aussitôt proclamer un décret dans lequel il réaffirmait sa volonté de protéger les communautés non musulmanes dans le respect de la loi religieuse :

> Quand nous avons ordonné que les *dhimmî*s revêtissent les signes distinctifs qui les différencient dans leur apparence des musulmans, et que cela fût établi selon les exigences de la loi divine manifeste et pure, il nous parvint qu'une bande d'irresponsables et de voyous s'étaient attaqués aux *dhimmî*s en paroles et en actes détestables, restreignant ce que le pacte de protection (*dhimma*) conclu leur avait accordé concernant leurs moyens de subsistance et leur situation. Nous avons désapprouvé cela et nous nous devons d'interdire de dire ou de faire de telles choses.
> Nous ordonnons ce que conserve ce document et ce jugement à savoir : Garder et protéger ces *dhimmîs*, s'abstenir de leur nuire et de les harceler, ne pas leur causer de préjudice, ne pas leur intenter de mauvais procès et ne pas s'écarter à leur sujet du droit chemin, ne pas modifier la justice qui leur est garantie, ne pas troubler les bienfaits dont ils sont abreuvés, ne pas les attaquer en actes ou en paroles, qu'il ne leur soit pas donné d'entendre des paroles désagréables, préjudiciables ou injustes, afin qu'ils obtiennent les droits du contrat de protection selon son statut et sa justice et qu'ils aillent jusqu'au bout de ces droits dans ce qu'ils leur octroient de bienfaisance, que leur sang et leurs biens inviolables soient protégés, que les moyens de subsistance qui leur sont répartis soient abondants, que leurs activités qui leur sont garanties soient consolidées, que les intérêts qu'ils souhaitent défendre puissent être organisés et que les décrets de la loi religieuse telle qu'elle est définie s'appliquent à eux. [...] Les émirs et autres gouverneurs doivent exécuter ce jugement, garantir ces *dhimmî*s contre l'injustice et les protéger en toute situation, et en cas d'incident, de tout dommage et de toute perte [152].

Ce décret est très significatif de la volonté d'apaisement de Saladin et de son désir de voir les non-musulmans vivre en paix sur ses territoires. Ainsi apprend-on qu'un jour le chef de la communauté juive d'Égypte vint le trouver pour lui demander confirmation des usages, à savoir le droit pour sa communauté de juger les affaires d'héritages juifs même en cas de minorité ou d'absence de l'héritier légitime. Saladin consulta des juristes malékites et chafiites qui confirmèrent que le jugement revenait bien au chef de la communauté juive et que les juristes musulmans ne devaient pas intervenir à moins que les deux parties ne le demandent ou en cas de faux témoignage manifeste [153].

La volonté clairement exprimée de Saladin de respecter la loi musulmane ne signifie pas que les *dhimmî*s retrouvèrent définitivement la paix et la tranquillité. Plus d'une fois, ils eurent à subir les aléas de la conjoncture et durent se résigner à voir leurs églises momentanément fermées, suite à des expéditions militaires [154] ou aux mauvais traitements d'un juriste moins bien disposé à leur égard. En 1181-1182, après la promulgation en Égypte de nouveaux décrets destinés à faire appliquer les restrictions sur les non-musulmans, la population pilla quelques églises sous le prétexte qu'elles venaient d'être restaurées. Les melkites, moins nombreux que les coptes, en furent sans doute les principales victimes [155].

À Fustât, cependant, la plupart des églises finirent par être restaurées, sous le règne de Saladin, grâce aux dons de fidèles fortunés, à la vente d'objets du culte ou même parfois avec l'argent de la simonie. Tant bien que mal, les biens des chrétiens furent restitués et les dégâts réparés. En 1187, une nouvelle église dédiée à la Vierge fut même consacrée près de l'ancienne église Saint-Jean-Baptiste dans un quartier situé au sud d'al-Qâhira [156]. Finalement, les auteurs chrétiens, qui déplorent les nombreuses destructions et exactions du début du règne de Saladin, reconnaissent aussi que son gouvernement fut celui d'un prince juste et généreux qui assura le bien-être de ses sujets en supprimant les taxes illégales et en faisant baisser les prix [157]. Dans le domaine commercial, notamment, les règles rappelées par Saladin auraient dû doubler les taxes douanières payées par les *dhimmî*s. Toutefois, face à la difficulté de faire appliquer cette mesure – la lettre d'un juif d'Alexandrie, demandant à son frère qui commerçait dans l'océan Indien de confier ses marchandises à un

musulman pour payer moins de taxes, en atteste –, l'idée fut vite abandonnée par Saladin lui-même [158].

Les répercussions des croisades

Quelle fut la réaction des chrétiens orientaux à la prise de Jérusalem par Saladin ? Se sont-ils réjouis avec les musulmans, au nom de l'appartenance à une communauté unie par l'histoire et la langue arabe, ou, au contraire, se sont-ils déclarés solidaires de leurs coreligionnaires croisés ? Les historiens d'aujourd'hui ne sont pas tous d'accord sur le sujet. Ils mettent tantôt l'accent sur les témoignages en faveur de leur ralliement aux Francs et tantôt sur ceux qui plaident en faveur d'une attitude de neutralité, parfois même de bienveillance à l'égard de Saladin. La réalité fut, sans doute, intermédiaire car les *dhimmî*s ne formèrent jamais un bloc monolithique. Leurs réactions varièrent d'une communauté à l'autre, selon qu'ils se trouvaient en territoire musulman ou en territoire chrétien et selon les relations qu'ils entretenaient avec les uns ou les autres.

Les juifs qui avaient autant souffert que les musulmans de la prise de Jérusalem par les Francs, purent ensuite vivre en paix, sous domination latine, dans les cités côtières, en particulier à Tyr et à Ascalon. Mais, restés bannis de Jérusalem, à de rares exceptions près, ils eurent quelques raisons de se réjouir de la victoire de Saladin qui leur permit de revenir y résider. Une autorisation destinée, sans doute aussi, à combler le vide laissé par le départ des Francs [159]. C'est ainsi qu'une communauté de juifs d'Ascalon vint s'installer dans la ville sainte après la destruction de leur ville par Saladin. Ce retour des juifs à Jérusalem marqua le

début d'un mouvement plus large d'immigration, au XIII^e siècle, en provenance d'Europe et du Maghreb, où les persécutions connaissaient une nouvelle recrudescence. La plupart de ces nouveaux immigrants choisirent, toutefois, de s'établir à Acre et dans le reste du royaume latin plutôt qu'à Jérusalem qui vivait alors des jours sombres : détruite une première fois en 1219 par le prince ayyoubide de Damas, al-Muʿazzam, qui craignait de la voir tomber aux mains des Francs, la ville sainte se retrouva sous domination franque en 1229 mais fut à nouveau saccagée et détruite, en 1244, par les Khwarizmiens, mercenaires turcs au service du sultan ayyoubide d'Égypte. Une histoire mouvementée qui n'incitait guère à s'y établir durablement [160].

La tolérance de Saladin à l'égard des juifs est perceptible dans plusieurs sources chrétiennes ou juives. Ainsi le prélat Bar Hebraeus raconte-t-il que lors du siège d'Acre, un marchand juif de Damas, transportant par bateau une cargaison de sucre égyptien, fut arrêté par les musulmans alors qu'il approchait d'Acre. Mais Saladin, qu'il appela à son secours, le fit aussitôt libérer. Plus significative encore fut l'élaboration d'une véritable légende juive de Saladin. Dans les milieux juifs on racontait, en effet, qu'en 1185, soit deux ans avant Hattîn, un professeur juif vit en songe les musulmans répandre le sang des chrétiens ; ce rêve fut aussitôt interprété comme l'annonce de la délivrance du peuple juif. On attribua de même à Maïmonide une pseudo-lettre envoyée aux juifs de Fez, en 1187, peu avant la prise de Jérusalem. Il y était question d'une déclaration de Saladin dans laquelle le sultan affirmait qu'il viendrait à bout des Francs, mais que pour finir c'est un roi juif qui régnerait sur la ville sainte ; sachant que celui-ci s'emparerait pacifiquement du pouvoir, Saladin manifestait l'espoir de trouver « grâce à ses yeux ». Dans l'élaboration de cette

légende, la prise de Jérusalem par le sultan apparaissait ainsi comme une partie du plan divin au terme duquel les juifs devaient retrouver leur terre et leur ville sainte. Vers 1217, le voyageur et poète juif espagnol al-Harizi ne dit pas autre chose dans son dialogue avec un habitant de Jérusalem :

> « Quand les juifs sont-ils venus s'installer dans cette ville ? – Les juifs s'y sont installés depuis que les ismaélites [musulmans] l'ont conquise, répondit-il. – Et pourquoi n'y ont-ils pas vécu lorsqu'elle était entre les mains des non-circoncis [chrétiens] ? – Parce qu'ils ont dit que nous avions tué leur Dieu et que nous leur avions fait honte. S'ils nous y avaient trouvés, ils nous auraient mangés vivants. – Alors comment se fait-il que vous vous trouviez là ? » Il répondit : « Dieu s'est montré plein de zèle pour Son nom et a eu pitié de Sa nation. [...] Il a attisé l'esprit du roi des ismaélites en l'an 4950 de la Création [14 septembre 1189-3 septembre 1190]. La sagesse et la bravoure se sont emparées de lui ; avec les habitants d'Égypte, il est allé assiéger Jérusalem et Dieu la lui a remise. Il a donné l'ordre de proclamer dans toutes les villes, aux vieux comme aux jeunes, ceci : Parlez du cœur de Jérusalem, vous qui êtes de la lignée d'Ephraim, que vous soyez en Assyrie ou en Égypte, et vous qui êtes abandonnés aux confins de l'horizon ; ceux qui le veulent doivent se rassembler de tous les coins du monde pour résider à l'intérieur de ses frontières [161]. »

Joshua Prawer va plus loin encore en affirmant que le catalyseur de l'immigration juive en Orient, au XIII^e^ siècle, réside moins dans la recrudescence des persécutions en Occident que dans la perception qu'avaient les juifs des victoires de Saladin sur les Francs. Dans cette grande confrontation entre la chrétienté et l'Islam dont l'enjeu était la possession de la Terre sainte, la position défendue par plusieurs grandes personnalités juives était que les juifs devaient prendre possession de la Terre promise (Deutéronome, 12) en s'y installant. « Vivre en terre d'Israël est un commandement qui surpasse tous les autres commandements », prêchait au XIII^e^ siècle le grand savant Nahmanide qui quitta l'Espagne pour s'établir à Jérusalem, puis à Acre. D'un côté, on assistait donc à une résurgence d'attentes messianiques et de l'autre, se développait une approche plus pragmatique qui visait à

encourager les juifs à s'établir sur cette terre que se disputaient les trois religions monothéistes. Une terre dont Nahmanide disait : « Depuis que nous l'avons quittée, elle n'a jamais accepté une autre nation ni une autre langue. Ils essaient tous de s'y installer, mais cela est au-delà de leur pouvoir [162]. »

Parmi les chrétiens, les Arméniens représentaient un cas spécifique. En Égypte, ceux qui faisaient partie de l'armée fatimide furent, nous l'avons vu, exterminés en grand nombre au début du règne de Saladin, et leur patriarche alla se réfugier à Jérusalem. Une petite communauté arménienne subsista néanmoins en Égypte, ainsi qu'en témoigne l'auteur de l'*Histoire des églises et monastères d'Égypte* [163]. Dans les États latins, les Arméniens furent relativement bien intégrés dans la société franque, en particulier à Antioche et à Jérusalem. De nombreux mariages unirent les deux communautés et la formation, à la fin du XII^e^ siècle, d'un royaume arménien de Cilicie, allié des États latins, ne fit que renforcer ces liens [164]. Si, faute de sources, il reste difficile de savoir ce que pensaient les Arméniens des pays d'Islam, il ne fait guère de doute que ceux d'entre eux qui vivaient en dehors des territoires musulmans avaient clairement choisi leur camp. Dans certains colophons de manuscrits, on pouvait lire que les musulmans étaient un « peuple étranger de circoncis égorgeurs d'hommes [165] » et l'archevêque Nersès de Tarse, artisan du rapprochement avec l'Église latine, dénonçait sans ambiguïté, de son côté, « l'arrogance » de Saladin qui avait vaincu les princes chrétiens parce que « ceux-ci ployaient sous le poids des péchés ». Des rois de France et d'Angleterre, il disait :

> De ceux-ci nous attendons le salut,
> Tout comme [nous attendons] le secours de Dieu,
> Afin que s'accomplisse par eux la parole des prophètes :

« Vous mériterez de vous réjouir »
Amen ! [166]

Depuis son siège de Qalʿat al-Rûm (Horomklay), puissante forteresse de la vallée du Haut-Euphrate enclavée en territoire d'Islam, le catholicos arménien Grégoire IV (1173-1193) – celui-là même qui écrivait en 1190 à Saladin pour le mettre en garde contre l'arrivée de l'armée allemande de la troisième croisade – composa une longue complainte, en 2395 vers, sur la prise de Jérusalem par les musulmans :

Je viens faire entendre des accents douloureux,
Des plaintes entrecoupées de larmes [...]
Je viens raconter mon triste sort
Et mes douleurs lamentables [...].
Je suis la Jérusalem antique,
Métropole de la Palestine,
Le Centre de l'Univers [...]
Contre moi ont marché les Scythes [Turcs]
Qui m'ont châtié si rudement [...].
[Le Créateur] livra Jérusalem à un ennemi impitoyable,
À cause des péchés dont nous nous rendions coupables. [...]
Jérusalem, cette belle cité,
Capitale de la Terre promise,
L'Égyptien y entra
À l'instar d'un adultère impudique ;
Il s'assit sur les marches du sanctuaire,
Qui fut souillé de l'abomination du désert [167]. [...]
Le Golgotha fut profané,
Le Temple souillé,
Le Saint-Sépulcre fermé. [...]
[Les infidèles] commettaient des turpitudes,
Comme le prescrit la loi de Mahomet,
Dans le Saint des Saints ;
Ils se livraient à des actes sodomiques [...]
Ils nous appelaient adorateurs d'un morceau de bois,
Par injure et par moquerie,
Pareils à des loups, fondant sur nous,
Ils disposèrent les agneaux innocents. [...]

Les rues de Sion
Furent teintées de sang
Et obstruées par leurs allées et venues [...].
J'ai souffert seule, en silence,
Sans que nul soit venu à mon aide,
Ni l'empereur des Grecs,
Ni mes troupes françaises,
Ni ceux qui se glorifient de moi,
Ni ceux qui mettaient en moi leur appui,
Ni le grand et puissant souverain de l'Allemagne [...]
Lesquels par troupes venaient à moi,
Accouraient dans mes murs et s'y livraient à la joie,
Aujourd'hui pas un seul ne s'est rencontré
Pour m'aider dans ma situation désespérée. [...]
Voilà que deux années se sont écoulées,
Et je suis encore dans la douleur et les tourments [...] [168].

S'il est incontestable que la plupart de ces textes reflètent une réelle douleur face à la perte de Jérusalem, il n'en est pas moins vrai qu'ils contiennent aussi une condamnation plus ou moins explicite des chrétiens eux-mêmes dont les péchés sont considérés comme la cause de tous leurs maux. Ils sont en cela conformes à la conception que les hommes du Moyen Âge se faisaient de l'histoire. Une histoire providentielle dans laquelle les événements n'étaient que le résultat du sage gouvernement de Dieu. Ces récits ont très souvent en commun de forcer le trait. Les musulmans y sont par exemple accusés de crimes qu'ils n'avaient pas commis, comme celui d'avoir plongé Jérusalem dans un bain de sang ; l'objectif était moins de refléter la réalité que d'émouvoir les esprits et parfois de justifier telle ou telle demande de secours à l'Occident.

Des lamentations du même genre se retrouvent dans les écrits de quelques auteurs nestoriens et syriaques de la fin du XII^e^ siècle, résidant eux aussi hors des territoires musulmans. Ainsi le patriarche jacobite d'Antioche, Michel le Syrien, écrit :

> Le samedi 4 de tamouz [juillet], les Francs furent abandonnés [de Dieu] à cause de nos péchés, et ils furent misérablement taillés en pièces. [...] Salâh al-Dîn tua de sa main le vieil Arnald [Renaud de Châtillon] et les trois cents frères [Templiers et Hospitaliers], et il prit un bain dans leur sang. [...] Combien d'outrages, d'injures, de mépris, les musulmans firent alors endurer au peuple persécuté des chrétiens, à Damas, à Alep, à Harrân, à Édesse, à Âmid, à Mârdîn, à Mossoul, et dans tout le reste de l'empire, la parole ne le peut définir [169].

L'émotion causée par la perte de Jérusalem est perceptible dans plusieurs colophons de manuscrits syriaques [170] ; une complainte syriaque pleure, elle aussi, dans les premières années du XIII^e^ siècle, la perte de la ville sainte [171]. En 1247, certains chrétiens nestoriens déploraient encore que les réactions chrétiennes à la perte de Jérusalem n'aient pas été plus vives : « Il eut fallu que toutes les églises du Christ, les monastères et tous les fidèles qui sont en Orient et en Occident revêtissent le cilice, s'asseyent dans la douleur et pleurent sur Jérusalem, sur ce qui est arrivé de nos jours », écrivait le catholicos nestorien Sawrîsho' V au pape Innocent IV [172]. Particulièrement intéressant est le témoignage de l'auteur de la *Chroniquesyriaque* qui se trouvait à Jérusalem en 1187. Il confirme que les chrétiens orientaux, une fois leur rançon versée, furent libres d'aller où ils voulaient, mais il précise aussi qu'ils durent brader leurs biens ou les abandonner :

> La langue est incapable de décrire les crimes que nos yeux virent commettre dans la ville, de même aucun livre ne pourrait les contenir : comment les vases sacrés se vendaient sur les marchés de la ville entre les mains de gens de différentes races, comment les églises et les étables devinrent des étables pour les chevaux et les bêtes et des lieux de débauche, de boisson et de chansons [173].

D'un autre côté, les auteurs chrétiens résidant dans les États de Saladin font valoir des sentiments sensiblement différents. En Égypte, l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie* va jusqu'à suggérer une complicité entre les melkites de Jérusalem et le sultan. D'après elle, un chrétien appelé Joseph al-Datît, originaire de la ville

sainte, aurait fait la connaissance de la famille ayyoubide à Damas, avant la conquête de l'Égypte. Quelques années plus tard, installé dans l'ancien palais fatimide du Caire, il fut employé par Saladin comme messager auprès des Francs et chargé d'inciter les chrétiens melkites de Jérusalem à livrer la ville contre une somme d'argent. Balian, l'ayant appris, se montra ainsi plus disposé à traiter avec Saladin. Vérité historique ou calomnie en provenance d'une source copte hostile aux melkites ? Il est difficile de trancher, même si deux lettres envoyées de Terre sainte en Europe, l'une par l'ordre des Hospitaliers et l'autre par des Génois, se font l'écho de cette rumeur [174]. Plus intéressant encore est le passage de l'*Histoire des patriarches* qui laisse entendre que les succès de Saladin s'expliquent par le fait que Dieu le guide et lui fait appliquer les principes de la Torah et de l'Évangile à son insu : « Salâh al-Dîn s'est conduit conformément à ces deux lois religieuses, sans en avoir eu connaissance et sans les avoir lues, mais par simple inspiration de Dieu. Et c'est pour cela qu'il est mort dans son lit et que sa fin fut louable pour lui-même et pour sa postérité [175]. »

De son côté, le prélat Bar Hebraeus déplore le sort subi, lors des conquêtes de Saladin, par les chrétiens vivant en terre musulmane qui furent en proie, selon ses termes, à toutes sortes de railleries et d'insultes. Mais il ne manifeste aucune hostilité particulière à l'endroit de Saladin dans son récit des événements de 1187, au demeurant fortement inspiré de celui de ʿImâd al-Dîn. Il insiste plutôt sur ce qu'il appelle la trahison de Raymond de Tripoli envers son camp et sur la magnanimité de Saladin à l'égard des Francs [176]. Quant à la petite communauté des chrétiens géorgiens de Jérusalem, elle semble s'être maintenue après la reprise de la ville par Saladin. Sans doute avait-elle subi quelques spoliations en 1187, mais l'ambassade géorgienne reçue par Saladin le 1er

septembre 1192 eut justement pour objectif d'obtenir la récupération de ces biens et l'autorisation de restaurer le monastère géorgien situé à l'extérieur de la ville[177]. Elle semble avoir obtenu satisfaction, car quelques années plus tard, Jacques de Vitry constate que les pèlerins occidentaux osaient à peine entrer dans la ville sainte alors que les Géorgiens pouvaient y pénétrer en grande pompe en brandissant leurs drapeaux[178].

De tous ces témoignages, il ressort que les réactions des non-musulmans aux conquêtes de Saladin ne furent pas unanimes. Les chrétiens arméniens, en raison des liens étroits qui les unissaient aux Latins et parce qu'ils résidaient en majorité hors des territoires musulmans, furent sans aucun doute ceux qui se désolèrent le plus. Les nestoriens et les jacobites syriaques des États voisins de ceux de Saladin pleurèrent eux aussi la perte de Jérusalem et la désacralisation des églises. Les réactions des chrétiens et des juifs vivant à l'intérieur des États de Saladin furent, quant à elles, beaucoup plus prudentes et mitigées. Il est vrai que les auteurs établis sur son territoire ne pouvaient prendre ouvertement le parti des Francs, et qu'il convient donc de relativiser leur témoignage plutôt favorable à Saladin. Il n'en demeure pas moins que les mesures prises par Saladin étaient plutôt de nature à les rassurer. Dans tous les territoires reconquis, il leur offrit de retrouver le statut de protection qui avait été le leur avant l'occupation franque. La plupart acceptèrent ce pacte et gardèrent leurs biens en échange de la capitation[179].

À Jérusalem, ils durent payer la même rançon que les Francs mais furent ensuite libres de leurs mouvements. Nombreux sont ceux qui restèrent sur place. Certes, les jacobites durent céder leur église Sainte-Madeleine située au nord-est de la ville non loin de

l'église Sainte-Anne, mais ils récupérèrent probablement Saint-Thomas, l'ancienne église allemande, dans la partie sud de Jérusalem[180]. Derrière cette politique de relative tolérance se jouaient aussi des intérêts économiques, car Saladin savait que la présence des chrétiens était nécessaire à la culture des terres environnantes et au maintien de l'économie de la région. C'est en tout cas ce que laisse entendre son secrétaire :

> Les chrétiens [d'Orient] qui demeurèrent à Jérusalem eurent à payer, en sus du tribut, la capitation, afin de rester en toute sécurité sans être ni inquiétés ni expulsés. Leur situation fut ainsi réglée par l'intermédiaire du jurisconsulte ʿÎsâ. On permit aussi à quatre desservants de l'église Qumâma [Saint-Sépulcre], parmi les chrétiens, d'y résider en jouissant de toutes les immunités et exemptions d'impôts. Des milliers de chrétiens demeurèrent à Jérusalem et dans sa région. Ils se mirent à l'œuvre, établirent des treilles et des plantations et recueillirent bientôt des légumes et des fruits[181].

La question du traitement des chrétiens orientaux par Saladin a souvent été évoquée au cours des siècles, en particulier au XIX^e^, quand les communautés chrétiennes luttèrent – y compris entre elles – pour faire reconnaître l'ancienneté de leur présence en Terre sainte. L'un des arguments avancé portait sur la reconnaissance de leurs possessions par les grands conquérants de Jérusalem, le calife ʿUmar (634-644) et Saladin en particulier. De là à fabriquer de faux documents pour attester de certains droits, il n'y avait qu'un pas que certains n'hésitèrent pas à franchir. Ainsi, un archimandrite grec-orthodoxe de Chypre produisit, en 1844, un faux document attestant de concessions accordées par Saladin aux Éthiopiens de Jérusalem dont les Grecs et les Arméniens se disputaient l'héritage depuis deux siècles. Toutefois rien ne permet de conclure *a contrario* que les chrétiens orientaux furent maltraités par Saladin ni qu'ils quittèrent ses territoires pour se réfugier en territoire chrétien[182]. Aucune source latine ni arabe n'en fait état. Il n'est pas impossible que quelques chrétiens orientaux aient

choisi de suivre les Latins, en 1187, mais gardons-nous de toute conclusion schématique. La réalité se situe probablement à mi-chemin entre la représentation parfois donnée d'une situation idyllique faisant valoir que tous les chrétiens et les juifs se réjouirent de la reconquête de la ville sainte par les musulmans et la vision trop négative de chrétiens, privés de liberté, qui se réfugièrent en nombre dans les territoires francs.

En temps de conflit, la situation des juifs et surtout des chrétiens apparaissait particulièrement fragile dans la mesure où ils pouvaient très vite être soupçonnés, à tort ou à raison, d'aider les Francs, et se retrouver du même coup en position d'otages ou faire l'objet de représailles. Ainsi en 1182, quand les Francs arrivèrent jusqu'à la localité de Dârayyâ, aux portes de Damas, menaçant de détruire sa mosquée, le gouverneur de Damas leur fit dire par l'intermédiaire de chrétiens orientaux qu'il lui serait facile, dans ce cas, de la restaurer plus tard, mais qu'en revanche toutes les églises des territoires musulmans qu'il ferait détruire ne pourraient plus jamais être reconstruites. Des arguments qui suffirent, semble-t-il, à faire reculer les Francs [183]. Quelques années plus tard, en septembre 1191, lorsque Saladin fit démolir la citadelle de Ramla sur la route de Jaffa à Jérusalem pour éviter que les Francs ne s'en emparent, il fit aussi détruire l'église Saint-Georges de Lydda [184]. Peu de temps après, on accusa des chrétiens orientaux d'avoir fait parvenir aux Francs des lettres du gouverneur de Jérusalem faisant état du manque d'hommes et de provisions dans la ville. Ils furent aussitôt exécutés [185]. D'un autre côté, ces populations chrétiennes pouvaient souffrir des raids des armées franques elles-mêmes. C'est ce dont témoigne, par exemple, l'auteur anonyme de la *Chronique syriaque*, quand il décrit l'expédition franque menée en 1178 contre Hârim, à l'est

d'Antioche, et les pillages dont furent victimes les chrétiens. Raison pour laquelle, dit-il, Dieu ne donna pas la victoire aux Francs [186].

Leur rôle dans l'entourage de Saladin

Malgré la remise en vigueur de l'interdiction faite aux *dhimmî*s de servir dans l'administration, ceux-ci restèrent nombreux dans l'entourage de Saladin. Depuis la conquête islamique, ils n'avaient cessé de jouer un rôle essentiel à tous les niveaux de l'administration et Saladin ne pouvait – ni ne voulait sans doute – rompre brutalement cette tradition et prendre le risque de tout désorganiser. Dans son traité fiscal de la fin du XII^e^ siècle, l'Égyptien al-Makhzûmî constate que les juifs et les chrétiens se transmettent les métiers de secrétaires et de médecins de père en fils, et maintiennent leur suprématie dans ce domaine parce que les jeunes musulmans sont peu enclins à se former et à travailler sous leur direction [187]. Ayyûb, le père de Saladin, avait lui-même un secrétaire chrétien qui le suivit tout au long de sa carrière, de Takrît jusqu'en Égypte [188] et nombreux sont les témoignages qui confirment la présence de secrétaires juifs et surtout chrétiens dans l'entourage de Saladin et des émirs ayyoubides. De 1183 à 1186, al-ʿÂdil employa à Alep un secrétaire chrétien converti à l'islam qui fut lui-même accusé de recruter un trop grand nombre de ses anciens coreligionnaires dans l'administration [189]. En 1190, ʿImâd al-Dîn se plaint des secrétaires coptes chargés de payer les volontaires qui acceptaient d'aller renforcer la garnison d'Acre :

> Pour la plupart, ces gens étaient des chrétiens d'Égypte qui se proposaient d'aider leurs coreligionnaires en compliquant pour nous ce qu'il fallait simplifier, en embrouillant ce que nous voulions résoudre [190].

Un autre exemple de l'importance des secrétaires non musulmans dans l'entourage de Saladin, mais aussi des conséquences que pouvaient entraîner les querelles internes des chrétiens, nous est fourni par le patriarche jacobite Michel le Syrien, qui n'a pas de mots assez durs pour parler de l'un de ses plus virulents opposants :

> Alors, encore une fois, selon son habitude, il renia ses promesses. Il sortit trouver un homme semblable à lui, et fit un complot pendant la nuit, il fabriqua des cordes, descendit par le mur du couvent et s'enfuit à Damas. Là, ils rédigèrent un écrit en arabe, et se firent présenter à Salâh al-Dîn, roi d'Égypte. Il promit à celui-ci de lui donner de l'or, s'il voulait lui accorder un édit prescrivant qu'il soit accepté comme patriarche par tous ses États. À mon sujet, il écrivit aussi calomnieusement des choses dignes de mort. Quand son écrit fut lu devant le roi, celui-ci s'informa d'où il était. Il se trouva là quelques fidèles qui étaient scribes dans la chancellerie du roi ; ceux-ci lui ayant fait connaître son histoire, le roi chassa l'impie Bar Wahboun et ne l'accueillit pas [191].

Avec l'administration, la médecine fut l'autre domaine dans lequel les non-musulmans se distinguèrent particulièrement [192]. Parmi la douzaine de médecins qui entourèrent Saladin, les juifs et les chrétiens occupèrent une place très importante. Si l'un d'eux, un chrétien, se convertit à l'islam sous son règne [193], d'autres, en revanche, exercèrent leur profession sans renoncer à leur religion. Ainsi le médecin qui écrivit à son intention un petit traité sur la colique, une maladie dont Saladin souffrait de manière chronique, était-il juif. L'un de ses confrères et coreligionnaires perçut jusqu'à sa mort une pension de Saladin de vingt-quatre dinars par mois, même lorsqu'il fut trop vieux pour travailler. À un autre de ses médecins chrétiens, Saladin offrit les trousseaux de mariage de ses filles pour une valeur d'environ trente mille dirhams [194]. Plus importante encore fut l'influence sur Saladin de son médecin juif Ibn Jumayʿ al-Isrâ'îlî. Né et formé en Égypte, celui-ci fut l'auteur de nombreux ouvrages parmi lesquels un traité qu'il dédia au sultan sur la nécessité de rénover la médecine [195]. L'auteur voyait

plusieurs causes à son déclin : l'ampleur des connaissances théoriques qu'un grand nombre de médecins négligeaient au profit de la seule expérience, l'appât du gain auquel certains succombaient et le désintérêt des souverains pour cette noble discipline. Il conseillait donc à Saladin de choisir les meilleurs médecins pour enseigner à l'hôpital, de sélectionner les étudiants les plus sérieux et les plus intelligents – en attribuant aux plus pauvres une aide financière – et d'évaluer les praticiens sur leurs connaissances théoriques et pratiques, une tâche dont devaient se charger les médecins eux-mêmes avec le soutien du prince et de son entourage.

Le médecin et théologien juif le plus célèbre de l'entourage de Saladin fut sans aucun doute Ibn Maymûn, plus connu en Occident sous le nom de Maïmonide, né à Cordoue en 1135 et mort à Fustât en 1207. C'est vers 1148 que Maïmonide et sa famille quittèrent Cordoue pour échapper aux persécutions almohades. Après avoir passé plusieurs années au Maghreb, ils vinrent s'installer dans la capitale égyptienne vers 1165-1166. Maïmonide vécut d'abord grâce au fructueux commerce de pierres précieuses que son frère entreprit dans l'océan Indien, mais après que celui-ci eut perdu la vie dans un naufrage, il fut contraint de gagner la sienne comme médecin. Protégé par le cadi al-Fâdil, il fut aussi le médecin du fils aîné de Saladin, al-Afdal, à qui il dédia deux opuscules[196]. Très bien introduit à la cour du sultan – le beau-frère de Maïmonide était lui-même secrétaire de la mère d'al-Afdal –, il ne semble pourtant pas avoir été le médecin de Saladin, quoi qu'en dise le biographe Ibn Abî Usaybiʿa[197]. En effet, cette affirmation, souvent reprise par la tradition, n'est confirmée par aucune autre source arabe et Maïmonide lui-même, qui ne manque pas de dire qu'il soigna al-Fâdil et al-Afdal, ne l'a jamais prétendu[198].

Maïmonide fut aussi nommé chef de la communauté juive d'Égypte (*ra'îs al-yahûd* en arabe, *nagid* en hébreu). Chargé de la judicature suprême, c'est à lui que revenait le soin de nommer les rabbins et de représenter la communauté juive auprès des autorités, une fonction qui resta dans sa descendance jusqu'à la conquête ottomane[199]. C'est donc en Égypte qu'il écrivit une grande partie de son œuvre, souvent en arabe, tel *Le Guide des Égarés*, son chef-d'œuvre philosophique. Ses très nombreuses activités lui laissaient à peine le temps de se reposer, comme il l'écrivait lui-même à Samuel ibn Tibbon – traducteur du *Guide* de l'arabe vers l'hébreu – en 1199, c'est-à-dire quelques années après la mort de Saladin :

> J'habite à Misr [Fustât] et le sultan réside à al-Qâhira [Le Caire]. [...] Mes tâches au service du sultan sont très lourdes. Je dois lui rendre visite tous les jours, tôt le matin ; lorsque lui-même, l'un de ses enfants ou l'une des femmes du harem sont malades, je n'ose quitter al-Qâhira, et je dois rester la plus grande partie de la journée au palais. Il arrive aussi assez souvent qu'un ou deux officiers royaux tombent malade et je dois les soigner. Aussi, en règle générale, je me rends à al-Qâhira très tôt le matin et même si rien d'inhabituel ne se passe, je ne rentre pas à Misr avant l'après-midi. Je suis alors mort de faim. [...] Je trouve les antichambres remplies de monde, juifs et gentils, nobles et gens du peuple, juges et baillis, amis et ennemis – une foule de gens très variés qui attendent mon retour.
>
> Je descends de ma monture, je me lave les mains et j'avance vers mes patients. Je les prie de souffrir que je prenne quelque légère collation, le seul repas que je prends en vingt-quatre heures. Ensuite je vais vers eux et leur donne prescriptions et indications pour leurs diverses maladies. Les patients entrent et sortent jusqu'au soir et parfois même – je te l'assure solennellement – deux heures ou plus après que la nuit est tombée. Je continue à discuter avec eux et à leur faire des prescriptions alors que je tombe de fatigue et quand la nuit vient, je suis si épuisé que je peux à peine parler.
>
> Par conséquent, aucun Israélite ne peut avoir de conversation privée avec moi en dehors du jour du Shabbat. Ce jour-là toute la congrégation, ou du moins la majorité de ses membres, vient me voir après le service du matin et je les instruis sur leurs façons d'agir durant toute la semaine ; nous étudions un peu ensemble jusqu'à la mi-journée, puis ils s'en vont. Certains reviennent lire avec moi après le service de l'après-midi jusqu'aux prières du soir. Ainsi se passe ma journée[200].

La renommée de Maïmonide fut telle qu'il entra, comme Saladin, dans la légende. On prétendit ainsi que Richard Cœur de Lion, ayant entendu parler de ses talents, fit appel à ses soins. Sans aucun doute, cette histoire tire son origine d'une notice biographique consacrée au célèbre médecin philosophe par un auteur arabe du XIII^e^ siècle :

> [Ibn Maymûn] quitta al-Andalus pour l'Égypte avec sa famille et s'installa dans la ville de Fustât, au sein de la communauté juive. Il pratiqua au grand jour sa religion et vécut dans le quartier appelé al-Masîsa [201]. Il gagna sa vie en faisant le commerce de pierres précieuses et autres affaires du même genre ; les gens étudièrent sous sa direction les sciences des anciens [202]. Cela se passait dans les derniers temps de la dynastie chiite égyptienne. Ils voulurent l'employer parmi d'autres médecins et l'envoyer au roi des Francs à Ascalon qui leur avait demandé un médecin. C'est lui qu'ils choisirent, mais il refusa de participer à cette affaire. Puis lorsque les Ghuzz [les Turcs] régnèrent en Égypte et que la dynastie chiite prit fin, le cadi al-Fâdil ʿAbd al-Rahîm ibn ʿAlî al-Baysânî le prit sous son aile, lui témoigna ses faveurs et lui assigna un salaire [203].

De ce récit traduit en latin dès 1760 – sans le passage indiquant que ces événements se déroulaient à la fin de la dynastie fatimide – plusieurs auteurs du XIX^e^ siècle conclurent que ce « roi des Francs » était Richard Cœur de Lion, tombé malade lors de son séjour en Orient. En réalité, si la référence à la fin de la dynastie égyptienne est exacte, il ne peut s'agir que d'Amaury (1163-1174) qui occupait le trône de Jérusalem durant la période séparant l'arrivée de Maïmonide en Égypte de la chute des Fatimides, en 1171. Une probabilité renforcée par le fait qu'Amaury fit, en effet, venir auprès de lui un médecin chrétien originaire du Caire [204]. C'est donc ainsi que naquit une double légende : celle qui voulait que Richard demanda, en vain, à être soigné par Maïmonide et celle qui prétendait que Saladin avait envoyé un médecin au roi d'Angleterre [205].

Sous le règne de Saladin, la situation des *dhimmî*s n'était pas uniforme et ne se ramenait pas au rôle joué par les secrétaires et les médecins ; elle variait en fonction des communautés, des régions, de l'évolution du conflit avec les Francs et des catégories sociales [206]. Saladin manifesta la volonté, dans ce domaine, comme en d'autres, d'observer fidèlement la loi religieuse, mais il fut aussi amené, en bien des occasions, à composer avec la réalité. Il continua donc d'employer des chrétiens et des juifs comme secrétaires ou comme médecins, tout en rappelant épisodiquement l'observance des règles de la *dhimma*. Si son règne ne fut pas de tout repos pour les *dhimmî*s qui perdirent sans doute définitivement certains biens ou certaines positions, il ne les empêcha pas de maintenir globalement leur place et leur influence dans la société.

22
L'État, le prince et les sujets

> Bahrâm avait coutume d'exercer la tyrannie, l'oppression et l'injustice et ne s'entourait d'aucun conseil. Il avait un vizir intelligent qui fit venir les habitants et leur dit : « Je vous conseille de quitter la ville durant dix jours », ce qu'ils firent. À son réveil, Bahrâm ne trouva plus personne en ville, une situation qui le rendit perplexe. Son vizir lui dit : « Tu sais bien qu'un roi n'est roi que grâce à ses sujets. S'il n'a plus de sujets, il devient aussi misérable que cela. – Et que me conseilles-tu ? – Change donc ta façon d'agir. » Bahrâm répondit : « Je le jure et je me repens. » Les habitants revinrent alors (*The Sea of Precious Virtues*, p. 83).

Cette histoire, d'origine persane, racontée dans un « Miroir des princes » du XII^e^ siècle, résume bien l'image que l'on se faisait du bon souverain en Islam. « Bien traiter ses sujets vaut mieux que rassembler des troupes », écrivait à peu près à la même époque al-Harawî[207]. Dans un traité du début du XII^e^ siècle, dont la première partie est attribuée au grand penseur al-Ghazâlî, on peut aussi lire cette réponse d'Aristote à Alexandre qui lui demandait lequel, du courage ou de la justice, était supérieur à l'autre : « Si le roi gouverne avec justice, il n'a pas besoin de courage[208]. » Nous avons déjà eu l'occasion de souligner le rôle de la justice dans le processus d'élaboration de l'image du souverain idéal. Une justice exercée selon la loi musulmane par des cadis nommés par le

pouvoir, mais dans laquelle le prince pouvait intervenir, notamment en cas d'affaires administratives ou d'abus de pouvoir. Saladin fut souvent sollicité par tel ou tel homme de religion, poète ou grand émir, qui souhaitait obtenir une charge ou une pension, mais aussi parfois par des gens du peuple qui réclamaient réparation d'une injustice. Lui-même se plaignit un jour à al-Fâdil d'être sans cesse importuné par ces demandes. Comme le lui rappelèrent ses conseillers, la faveur que Dieu accordait à un prince, en le choisissant parmi d'autres, avait un prix, celui de bien traiter ses sujets, de faire régner la justice, d'empêcher l'oppression et la tyrannie et de faire observer les commandements de Dieu. Une justice que Saladin eut parfois du mal à faire respecter au sein de sa propre administration. Le satiriste al-Wahrânî ne se plaignait-il pas de s'être fait voler son argent par un fonctionnaire corrompu ? Il disait avoir vu Saladin en rêve : celui-ci avait écouté ses griefs, mais pressé d'expédier l'affaire, l'avait fait dédommager par des grenades, autrement dit en monnaie de singe[209]. Une critique à peine voilée du sultan qui contraste avec l'image transmise habituellement par ses panégyristes.

Les réformes de Saladin

Assurer le bien-être des sujets n'était possible qu'avec une administration saine et efficace. Saladin lui porta une grande attention car c'est sur elle que reposait la perception des impôts, autrement dit le nerf de la guerre. De tous ses territoires, c'est l'Égypte qui lui fournit la majeure partie des ressources nécessaires à la construction de ses nombreux édifices, militaires et religieux, ainsi qu'au financement de son armée et de ses campagnes

militaires. L'Égypte fournit aussi à Saladin une organisation administrative bien structurée qu'il se contenta d'adapter aux besoins croissants de son armée. Sous les Fatimides, l'administration se répartissait entre différents bureaux ou *dîwâns* ; les plus importants étaient ceux qui s'occupaient des affaires financières, de l'armée et de la chancellerie[210]. Saladin conserva le *dîwân* de la chancellerie et celui de l'armée, en accordant une importance accrue à ce dernier, et regroupa les affaires financières dans une Maison du Trésor appelée Bayt al-Mâl ou Dîwân al-Mâl. Pour contrôler l'activité de l'ensemble des bureaux, il y avait un « inspecteur des *dîwâns* » et peut-être même, déjà, un « émir des *dîwâns* », c'est-à-dire un militaire chargé d'aider les fonctionnaires à collecter les impôts et à se faire respecter par les puissants[211].

Saladin eut l'intelligence – lui qui avait été vizir du dernier calife fatimide – de reprendre à son service d'anciens fonctionnaires fatimides rompus aux rouages complexes de l'administration égyptienne. À leur tête, le cadi al-Fâdil prit très à cœur son rôle de chef de la chancellerie et joua, en pratique, le rôle d'un véritable vizir, même s'il n'en porta jamais le titre. C'est sur lui que reposèrent toute la gestion du budget et la rédaction des actes officiels. Pour les affaires courantes, en l'absence de Saladin, les documents étaient signés par son représentant en Égypte, son neveu Taqî al-Dîn ou son frère al-ʿÂdil. Toutefois, les documents les plus importants lui étaient envoyés afin qu'il y inscrive lui-même son paraphe (*ʿalâma*) : « Louange à Dieu, mon assistance est en Lui », une devise que tous les sultans ayyoubides d'Égypte employèrent après lui[212].

Al-Fâdil ne fut pas le seul à servir successivement les Fatimides puis les Ayyoubides et c'est souvent sur sa recommandation que d'autres hauts fonctionnaires de la dynastie chiite entrèrent au

service de Saladin et de ses proches[213]. Parmi les plus connus, figuraient les membres des familles al-Makhzûmî et Banû Mammâtî dont furent issus les auteurs de deux importants traités administratifs et fiscaux[214]. L'un de ces ouvrages comporte, outre de nombreuses informations sur la production agricole et l'organisation administrative, une liste des communes égyptiennes d'après un relevé cadastral que Saladin fit établir entre 1176 et 1181. De tels cadastres, nécessaires pour connaître la superficie des terres cultivées, vérifier leur statut légal et estimer leur rendement fiscal, existaient depuis des siècles en Égypte. Théoriquement ils devaient être effectués tous les trente ans, mais en réalité, entre la conquête arabe et l'arrivée des Ottomans, les sources arabes ne font état que de six relevés de ce genre. Celui de Saladin était le quatrième et le plus ancien à nous être ainsi partiellement parvenu[215]. Que Saladin ait donné l'ordre d'établir ce nouveau cadastre, quelque soixante-dix ans après celui qu'avaient dressé les Fatimides, témoigne de l'importance de l'héritage égyptien dans sa politique mais aussi et surtout de sa volonté de connaître la situation exacte des terres de ce pays, afin de décider comment et sur quelles bases les redistribuer à ses proches et à ses émirs.

D'autres réformes du même genre furent entreprises en Égypte, dès le début de son règne. Sur les conseils de ses administrateurs égyptiens, il fit ajuster le calendrier du prélèvement de l'impôt foncier nommé *kharâj*. Cet impôt, qui fournissait au Trésor égyptien l'essentiel de ses recettes, était prélevé proportionnellement à la récolte et payé en espèces ou en nature, selon un taux variable en fonction de la nature et du rendement des cultures. L'assiette de l'impôt était établie en septembre, lors de la crue du Nil, et il existait une « année du *kharâj* » qui suivait le calendrier copte solaire afin que le prélèvement ait lieu tous les

ans, à la même époque, lorsque les récoltes arrivaient à maturité. Un décalage se produisait donc, chaque année, avec l'année hégirienne lunaire, plus courte de onze jours. Aussi tous les trente-trois ans environ, y avait-il un ajustement d'une année, entre l'année du *kharâj* et l'année hégirienne, pour conserver la concordance des dates et éviter les confusions. On avançait l'année du *kharâj* d'un an, et parfois de deux lorsqu'on avait omis de le faire en temps voulu. Quand Saladin prit le pouvoir, le dernier ajustement datait de l'année 501 de l'hégire (1107-1108). Soixante-six ans plus tard, en 567 (1171-1172) on décida donc de procéder à un ajustement de deux années, afin de remettre l'année du *kharâj* au même niveau que l'année hégirienne, et al-Fâdil rédigea un décret en ce sens [216].

Dans le domaine fiscal, Saladin supprima – nous l'avons vu – les impôts non canoniques (*mukûs*), privant ainsi le Trésor public d'une importante source de revenus. Ces taxes illégales concernaient aussi bien les droits de douane – non reconnus par la loi islamique et pourtant appliqués dès l'époque omeyyade – que les très nombreuses taxes sur les productions artisanales, les transactions commerciales et certains biens immobiliers de rapport tels que les jardins, les fours, les bains, les moulins. Ceux qui furent abolis au Caire par Saladin, en 1171, rapportaient à l'État quelque cent mille dinars par an [217]. Le problème s'était déjà posé sous le règne de Nûr al-Dîn en Syrie. Celui-ci avait fait part, un jour, de son intention de supprimer les taxes illégales à Shîrkûh qui lui avait répondu : « Maître, si tu agis ainsi où trouveras-tu l'argent pour les soldes des troupes qui sont payées avec ces taxes ? Or tu as besoin d'elles pour les raids et les expéditions militaires [218]. » Une réponse qui n'avait pas suffi à convaincre Nûr al-Dîn de renoncer à son projet.

Saladin compensa, en partie, cette perte financière par une réorganisation du prélèvement de la *zakât,* c'est-à-dire de l'aumône légale perçue sur les biens des musulmans (métaux précieux, marchandises, bestiaux, céréales et fruits) au-delà du minimum imposable. L'historien al-Maqrîzî dit qu'il fut le premier à introduire la *zakât* en Égypte[219]. Il faut comprendre, en réalité, qu'il fut le premier à organiser son prélèvement au niveau de l'État, car tout musulman pouvait, en théorie, distribuer lui-même sa *zakât* à ceux à qui elle était destinée, c'est-à-dire aux plus défavorisés, aux volontaires de la guerre sainte, aux voyageurs. L'avantage du système imposé par Saladin est qu'une partie de l'argent collecté pouvait ainsi être utilisée par le Trésor public pour le financement du jihad – la construction de la flotte en particulier – ou pour diverses institutions charitables. Le voyageur Ibn Jubayr note qu'à Alexandrie en 1183, trois huitièmes de la *zakât* sur les métaux précieux revenaient à l'État, soit près de 40 %, le reste étant affecté aux fondations pieuses et charitables[220].

Parmi les réformes importantes de Saladin il y eut aussi la réorganisation de l'*iqtâ*ʿégyptien. « Depuis le règne du sultan Salâh al-Dîn Yûsuf ibn Ayyûb jusqu'à nos jours, les terres de l'Égypte tout entière furent distribuées en *iqtâ*ʿ au sultan, à ses émirs et à ses troupes » écrit al-Maqrîzî qui laisse ainsi entendre que Saladin joua un rôle déterminant dans la généralisation et la militarisation de ce système de rétribution[221]. L'*iqtâ*ʿ militaire s'était largement répandu en Orient, dès le x^{e} siècle, et était connu en Égypte depuis l'époque fatimide. Il permettait de rétribuer les émirs en leur accordant, en échange de leur service militaire, le droit de prélever les impôts sur une terre ou une localité sans leur donner de droits sur la terre elle-même ou sur les hommes qui y vivaient, différence

essentielle avec le fief occidental[222]. Durant toute la durée des combats, chaque émir devait équiper et entretenir sur ses revenus des troupes dont le nombre variait en fonction de la valeur de l'*iqtâʿ*. Souvent, les détenteurs d'*iqtâʿ* obtenaient aussi d'importants pouvoirs administratifs sur la région qui leur était confiée, en Syrie plus encore qu'en Égypte. Saladin lui-même détenait des terres pour l'entretien de ses troupes et la remarque d'al-Maqrîzî laisse penser qu'elles aussi étaient considérées comme des *iqtâʿ*s[223].

L'une des premières mesures de Saladin, en Égypte, fut donc de confisquer les terres détenues par les officiers fatimides et par les troupes noires et arméniennes, pour les redistribuer en *iqtâʿ* à ses propres émirs et à ses proches. Sa famille fut la première à en bénéficier. Son père, Ayyûb, se vit remettre Alexandrie, Damiette et la région occidentale du Delta, tandis que son frère Tûrânshâh reçut Qûs, Assouan et ʿAydhâb, en Haute-Égypte, avec quelques autres districts. Tûrânshâh touchait ainsi plus de deux cent soixante-six mille dinars par an. Son plus jeune frère, Bûrî, qui avait reçu en *iqtâʿ* la région du Fayoum percevait quelque cent mille dinars par an. Quand Saladin confia, en 1184, à son neveu Taqî al-Dîn le gouvernement de l'Égypte, il lui remit les anciennes possessions d'al-ʿÂdil, soit Alexandrie et Damiette en *iqtâʿ* et diverses autres régions en bien propre qui lui assurèrent un revenu total de plus de sept cent mille dinars[224].

Sans atteindre des chiffres aussi considérables, les émirs de Saladin reçurent eux aussi d'importants *iqtâʿ*s. En Syrie, l'*iqtâʿ* était devenu progressivement héréditaire, dès le règne de Nûr al-Dîn. Aussi, même si le souverain se réservait le droit, en théorie, d'échanger ou de confisquer les *iqtâʿ*s de ses émirs, en pratique, Saladin n'en abusa jamais[225], ce qui lui valut l'appui des grandes familles d'émirs. À sa mort, toutefois, celles-ci se retournèrent

parfois contre ses successeurs qui durent plus d'une fois batailler pour imposer leur autorité.

Les grands travaux de construction militaire ainsi que la fondation et l'entretien des nouveaux établissements pieux coûtèrent très cher. Pour les financer, Saladin leur affecta en *waqf* les anciens immeubles mis en location par l'État et les émirs fatimides, le plus souvent des habitations et des boutiques[226]. De nouvelles mesures furent également prises dans le domaine monétaire. Les métaux précieux manquaient cruellement en Égypte, en cette fin du XII^e^ siècle. « Parler de "dinar d'or pur", c'était comme parler de sa femme à un mari jaloux et tenir une pièce d'or entre ses mains c'était comme annoncer le paradis », écrivait al-Maqrîzî pour décrire la situation monétaire de cette époque[227]. La monnaie d'or fatimide avait gardé, au XI^e^ siècle et jusqu'au premier tiers du XII^e^, un poids très proche de la norme légale (4,233 grammes) et un excellent aloi (plus de 98 % d'or). C'est en partie la raison pour laquelle les croisés, en s'installant en Orient, avaient frappé une monnaie d'imitation des dinars fatimides, appelée par les auteurs arabes dinar *sûrî* (Sûr étant le nom arabe de Tyr). Toutefois, les difficultés politiques et économiques qui frappèrent l'Égypte à la fin du règne des Fatimides, l'importance des dépenses militaires ainsi que l'épuisement des réserves d'or en provenance des tombes des pharaons et surtout des mines nubiennes, avaient provoqué une grave crise du dinar, en Égypte, avant même l'arrivée de Saladin.

La monnaie d'argent (dirham) égyptienne, quant à elle, s'était dévaluée dès le XI^e^ siècle, sans doute en raison d'une raréfaction du métal précieux et d'une augmentation de la demande. L'argent n'entrait plus dans sa composition que pour 30 %, le reste étant du

cuivre. Ces dirhams étaient couramment appelés dirhams « noirs » ou *waraq* et il fallait, le plus souvent, entre trente-trois et quarante dirhams « noirs » pour faire un dinar alors que le taux de change du dirham syrien de meilleur aloi se situait autour de dix à douze dirhams pour un dinar égyptien. En Syrie, c'est au XII^e^ siècle surtout, que la frappe de l'or et de l'argent avait connu une baisse sensible, que le titre des monnaies s'était affaibli – en particulier celui des pièces d'argent – et que la monnaie de cuivre s'était généralisée [228].

Au lendemain de sa prise de pouvoir en Égypte, Saladin continua d'émettre des dinars d'un poids sans doute inférieur à celui des dinars fatimides, en y inscrivant désormais son nom et celui du calife abbasside. Mais il chercha surtout à revaloriser la monnaie d'argent et les dirhams frappés à Damas, sous son règne, retrouvèrent un excellent aloi. En Égypte, il tenta, en 1187, de remplacer le dirham « noir » fatimide par un nouveau dirham appelé *al-nâsirî* (de son titre al-Nâsir), plus proche du dirham syrien. La bonne et la mauvaise monnaie continuèrent toutefois de circuler côte à côte, le dirham noir jouant, en Égypte, pour les petites transactions, le rôle qui était, en Syrie, celui des monnaies de cuivre [229].

La monnaie n'était pas qu'un vecteur d'échanges commerciaux. Elle avait aussi une valeur politique et symbolique importante car sur elle étaient inscrites la légitimité et la hiérarchie des pouvoirs. Outre le lieu et la date de frappe figuraient, en effet, le nom du souverain dont on reconnaissait le pouvoir et celui du calife, autorité suprême et successeur du Prophète, sans la caution duquel aucun souverain ne pouvait se maintenir sur le trône. La hiérarchie du pouvoir s'exprimait aussi dans l'émission même des monnaies. La frappe de l'or, à l'époque de Saladin et de ses

successeurs, resta réservée à l'Égypte. Deux exceptions confirment cette règle. La première est l'émission de dinars au Yémen entre 1177 et 1188, signe sans doute de la difficulté à contrôler un territoire relativement éloigné du centre du pouvoir. L'un de ces dinars, frappé en l'année 573 de l'hégire (1177-1178), porte même le nom de Tûrânshâh au lieu de Saladin, avec le titre de « roi du Yémen ». Que penser de cette marque d'indépendance surprenante ? À cette époque, le frère de Saladin était déjà rentré en Syrie ; il ne peut donc être soupçonné d'ambitions personnelles. Est-ce l'un de ses gouverneurs, laissés sur place, qui crut bon de proclamer ainsi son autonomie ? Ces dinars sont-ils authentiques ? Ont-ils été forgés, plus tard, par un membre de la famille ayyoubide désireux de légitimer son désir d'indépendance [230] ? Rien ne permet pour l'instant de répondre à ces questions. Une seule chose est sûre : dès 576 (1180-1181), les dinars yéménites font à nouveau apparaître le nom de Saladin [231]. Toutes les monnaies d'or ayyoubide portèrent aussi le nom du Prophète suivi d'un verset du Coran affirmant la supériorité de la religion musulmane, selon l'usage des dinars fatimides : Muhammad, Prophète de Dieu qui « l'a envoyé avec la Direction, la Religion vraie, pour la placer au-dessus de toute autre religion en dépit des polythéistes » (Coran, LXI, 9).

La deuxième exception au monopole de l'Égypte dans la frappe de l'or est un dinar émis par Saladin, à Damas en 1187, qu'il faut sans doute relier à son désir de célébrer sa victoire sur les Francs. Même si les réserves d'or égyptien restaient supérieures à celles de la Syrie, l'absence de toute autre frappe de dinars syriens ne peut s'expliquer que par la volonté politique de réserver l'émission des monnaies d'or au siège du pouvoir, c'est-à-dire à l'Égypte.

Les dirhams, en revanche, furent frappés au nom de Saladin dans toutes les grandes villes de ses États. À Alep, à partir de 1183, un nouveau type de dirham vit le jour avec une étoile à six branches, ou sceau de Salomon, à l'intérieur et autour duquel se détachait l'inscription. Ce motif, qui existait aussi sur quelques dirhams mésopotamiens de Saladin et sur des monnaies artukides de Haute-Mésopotamie, resta caractéristique de la monnaie alépine tout au long de la période ayyoubide, alors qu'à Damas, Homs et Hama, Saladin introduisit un dirham dont l'inscription centrale se détachait dans un carré lui-même entouré d'inscriptions subsidiaires[232]. Nous avons déjà vu la manière dont Saladin fut comparé à Salomon. Un rapprochement favorisé par l'importance accordée à Jérusalem, mais aussi, sans doute, par les versets du Coran relatant le combat de Salomon contre le royaume de Saba. Celui-ci s'était écarté du droit chemin et avait tenu tête à Salomon avant de reconnaître finalement son autorité (XXVII, 22-44). Saladin ne reprochait-il pas, de même, aux Alépins de s'être ralliés aux ennemis de l'Islam, de s'être opposés à sa domination, pour finalement accepter de se soumettre ? Il n'est pas impossible – bien que les sources restent muettes sur le sujet – que ce soit pour cette raison que Saladin choisit de faire figurer le sceau du roi de Jérusalem sur la monnaie alépine qui porta désormais son nom[233].

Tout aussi originales furent les monnaies en cuivre frappées au nom de Saladin sur lesquelles apparaissent des représentations figurées. De telles monnaies sont relativement rares dans le monde islamique médiéval. Celles du XII^e^ siècle, qui nous sont parvenues, sont des monnaies de cuivre frappées en Anatolie centrale et orientale ainsi qu'en Mésopotamie du Nord, d'abord sur le modèle des monnaies de cuivre byzantines, puis en imitation d'autres monnaies préislamiques, grecques, romaines, parthes ou

sassanides [234]. À Alep aussi on frappa, en 1175-1176, une monnaie de cuivre avec le nom d'al-Malik al-Sâlih et une tête couronnée d'un diadème [235]. Sur les monnaies de cuivre de Nisîbîn, émises en 1182-1183, un buste est représenté, la tête surmontée d'une couronne à la manière sassanide ; la figure ne porte pas de barbe et les cheveux pendent de chaque côté en deux boucles latérales [236]. Sur d'autres monnaies datées de 1190, sans précision de lieu de frappe, on voit un personnage assis en tailleur sur un trône bas à dossier carré, coiffé d'un turban, exactement dans la même position que certains personnages de marque représentés sur des miniatures orientales de la fin du XII^{e} siècle : la main gauche posée sur la cuisse gauche et la main droite ramenée vers la poitrine tenant un objet qui pourrait être une coupe ou un globe [237]. Sur certaines de ces monnaies en cuivre, le nom de Saladin est associé à celui du calife abbasside al-Nâsir li-Dîn Allâh ou à celui d'un gouverneur local, et parfois même deux bustes sont représentés, ce qui confirme bien que ces figures n'avaient aucun rapport avec un quelconque portrait de Saladin, mais se contentaient de reproduire des modèles monétaires beaucoup plus anciens.

Ainsi, Saladin, loin de faire table rase de l'œuvre de ses prédécesseurs, sut l'utiliser et l'adapter à ses besoins en imposant les réformes politiques et financières nécessaires. En faisant inscrire son nom et celui du calife abbasside sur les monnaies et en introduisant de nouveaux modèles numismatiques, il affirma son pouvoir et sa légitimité. La baisse des recettes due à la suppression des taxes non canoniques fut en partie compensée par une réforme monétaire, un nouveau système de prélèvement de la *zakât* et la mainmise sur les revenus des loyersfatimides. La confiscation des terres ayant appartenu aux partisans de la dynastie déchue,

l'établissement d'un nouveau cadastre, l'ajustement de l'année du *kharâj* et l'instauration du dinar *jayshî* permirent une meilleure exploitation des ressources égyptiennes et la redistribution des terres entre ses partisans. Toutes ces réformes eurent moins pour but d'assainir l'administration dans l'intérêt de l'Égypte que de trouver de l'argent pour son jihad et d'obtenir le soutien de ses fidèles.

Un budget difficile à équilibrer

Ces mesures, toutefois, ne suffirent pas à couvrir les dépenses militaires considérables engagées par Saladin. Al-Fâdil le savait bien, lui qui regretta si souvent de voir l'économie égyptienne pressurée et le Trésor public exsangue. En 1189, il évaluait les recettes globales de l'Égypte à 4 653 019 dinars. Sur cette somme, la part des dépenses militaires (rétribution des armées régulières et des émirs, des auxiliaires arabes et des volontaires, restauration des fortifications) s'élevait à environ 84 % soit 3 917 075 dinars. Le reste servait essentiellement à faire fonctionner les bureaux de l'administration et à payer les pensions des juristes et des hommes de religion[238]. C'est dire le coût exorbitant des campagnes militaires et le poids majeur supporté par l'Égypte. Au début de l'année 1184, al-Fâdil se plaignit à Saladin de ne plus pouvoir maîtriser l'afflux de dépenses extraordinaires : comment trouver l'argent pour payer les militaires de retour d'expédition à qui on avait promis des augmentations de revenus, les marchands qui lui remettaient des lettres de crédits sur le Trésor public, les proches des émirs ou de la famille royale qu'il fallait combler de faveurs et surtout les soldes des soldats de l'armée ? Combien de temps

encore l'Égypte pourrait-elle dépenser près de dix-sept mille dinars par jour, s'interrogeait avec anxiété le fidèle conseiller de Saladin [239] ?

La situation ne s'arrangea guère avec les années. En 1189, à ʿImâd al-Dîn qui se plaignait de ses difficultés en Syrie, al-Fâdil répondit que s'il lui était donné de voir l'état d'épuisement de l'Égypte et de ses habitants, il se rendrait compte que les problèmes de Damas n'étaient qu'une goutte d'eau dans l'océan [240]. L'année suivante, il constate encore que les communications sont coupées, les marchés et le commerce ruinés. L'Égypte, dit-il, a perdu son or et les dirhams ne doivent qu'à leur médiocre qualité de n'avoir pas encore disparu. Saladin a dépensé l'argent de l'Égypte pour conquérir la Syrie, l'argent de la Syrie pour conquérir la Jéziré, et l'argent de tous pour conquérir le littoral [241]. En 1191, les événements semblèrent lui donner raison, car on ne trouva même plus de quoi payer les volontaires de la guerre sainte.

Il est certain que les combats de Saladin, contre ses voisins musulmans puis contre les Francs, lui coûtèrent très cher. Sa politique, dans ce domaine, donne une impression de fuite en avant continue. En s'étendant, il espérait accroître ses revenus et recevoir de l'argent de ses nouveaux vassaux pour mener son jihad. En réalité, ses dépenses ne cessèrent d'augmenter et ses recettes de baisser. Divers facteurs furent en cause : la suppression des impôts non canoniques, les pillages de son armée (comme à Acre en 1187), une mauvaise organisation du prélèvement des rançons (lors de la prise de Jérusalem), les dettes de sa famille qu'il dut parfois combler (les deux cent mille dinars de son frère Tûrânshâh), un manque de prévoyance – certains diront une générosité excessive – qui le poussèrent à laisser les Francs partir en emportant leurs biens et à tout distribuer à ses émirs et à son

entourage. Plusieurs de ses proches auraient aimé mettre un peu d'argent de côté en prévision des jours à venir, mais en vain. Al-ʿÂdil lui-même affirma qu'après la prise de Jérusalem il remit à son frère soixante-dix mille dinars que celui-ci offrit en une seule soirée aux dévots qui l'entouraient. Il dut lui en renvoyer trente mille autres le lendemain matin. Ibn Shaddâd raconte aussi que des deux cent vingt mille dinars collectés à Jérusalem, il ne restait plus rien quatre semaines plus tard ; un autre historien affirme qu'il distribua trois cent mille dinars aux oulémas et qu'une partie de l'argent se perdit dans les poches des émirs [242].

Nombreuses sont les anecdotes rapportées par ses panégyristes pour faire l'éloge de sa générosité, qui témoignent, en fait, d'une absence totale de prévoyance dans la gestion du budget. Une faiblesse de Saladin dont beaucoup profitaient autour de lui, comme le confie ʿImâd al-Dîn :

> À propos du premier voyage que je fis (en 1176) avec lui en Égypte – et où je parvins à la source douce et pure de ses faveurs – je relaterai ceci : le chef de son *dîwân* dut fournir les comptes de son administration. Le compte fut clos sur soixante-dix mille dinars dont il restait débiteur, mais le sultan ne les réclama ni n'en fit mention ; j'ai idée que le sultan n'en tint pas compte parce que le chef du *dîwân* n'avait pas nié sa dette, parce que des actes, il approuvait ceux qui étaient accomplis spontanément et sincèrement, et qui produisaient quelque chose d'agréable et doux ; parce que tout ce qu'il dépensait l'était en vue des libéralités et de la guerre sainte, et en faveur de ceux qui venaient s'adresser à lui [243].

Les armées et la flotte

Les victoires de Saladin sur les Francs pourraient de prime abord laisser penser qu'il disposait d'une armée très puissante. Pourtant, celle-ci ne parvint jamais à être aussi nombreuse que celle des Fatimides, qui aurait compté quelque quarante mille

cavaliers et plus de trente mille fantassins noirs[244]. Celle-ci fut en grande partie démantelée, en 1169, avec l'élimination des troupes noires et arméniennes, pour être remplacée par une autre de taille et de composition différentes[245]. Au départ, l'armée de Saladin fut essentiellement composée des troupes que Nûr al-Dîn avait envoyées de Syrie sous le commandement de Shîrkûh : deux mille cavaliers de l'armée régulière syrienne et cinq à six mille cavaliers turcomans recrutés par Shîrkûh grâce aux deux cent mille dinars que lui avait remis Nûr al-Dîn. Shîrkûh et les émirs qui l'accompagnèrent partirent aussi accompagnés de leurs propres troupes[246]. Au total, donc, quelque huit mille à neuf mille cavaliers turcs et kurdes. Tous ne restèrent pas en Égypte après la nomination de Saladin au poste de vizir, en 1169. Plusieurs émirs, hostiles à sa nomination, rentrèrent en Syrie, ramenant avec eux leurs hommes et probablement une partie des Turcomans. Des pertes que Saladin dut assez rapidement combler en recrutant une garde personnelle – un millier d'hommes – et en redistribuant les *iqtâ*ʿs égyptiens à ses proches et à ses émirs pour leur permettre de lever, à leur tour, des troupes en Égypte.

Grâce au précieux *Journal* d'al-Fâdil, nous savons qu'en septembre 1171, lors d'un passage en revue des troupes par Saladin, la cavalerie comptait quelque quatorze mille hommes. Si ce nombre est exact, cela voudrait dire qu'en quelques mois Saladin avait déjà presque doublé le nombre de cavaliers à sa disposition. Cette augmentation ne peut s'expliquer que par l'incorporation des restes de l'armée fatimide et par le recrutement de troupes auxiliaires composées de bédouins arabes. Al-Fâdil précise, d'ailleurs, qu'en ce jour de parade, parmi les sept mille bédouins qui servaient dans l'armée, Saladin n'en garda que mille trois cents. Tous ces cavaliers étaient répartis en cent quarante-sept

contingents (*tulb*), composés de soixante-dix à deux cents hommes. Comme une vingtaine d'autres contingents n'avaient pu se présenter ce jour-là, l'armée devait comporter au total quelque seize mille cavaliers, auxiliaires compris. La cavalerie régulière, elle, devait osciller entre dix et douze mille hommes[247]. Tous, cependant, ne possédaient pas la même puissance de frappe. On distinguait les cavaliers lourdement armés (*tawâshî*) et très bien payés (entre sept cents et mille deux cents dinars par an) et les cavaliers beaucoup plus légèrement armés (*qarâghulâm*). En 1177, lors de la bataille de Montgisard (défaite de Ramla), Guillaume de Tyr fit la même observation :

> Lorsque j'ai voulu savoir et cherché avec diligence dans de nombreuses relations véridiques quel était le nombre des ennemis, il apparut qu'il était entré à l'intérieur de nos confins vingt-six mille cavaliers équipés sans compter ceux qui montaient des bêtes de somme et des chameaux ; sur ce nombre, huit mille étaient remarquables, les Turcs les appellent dans leur langue *Toassim*, et les dix-huit mille restants n'en faisaient pas partie, les Turcs les appellent *Caragolam*. Parmi les remarquables, il y en avait mille revêtus de soie couleur safran par-dessus leurs cuirasses, de même que l'était Saladin, qui l'assistaient comme gardes du corps privés[248].

Le très grand nombre de cavaliers mentionné ici – même s'il est exagéré – s'explique probablement par la présence de bédouins recrutés pour l'occasion. Quant aux cavaliers lourds de l'armée régulière, le nombre avancé par Guillaume de Tyr est assez proche de celui des sources arabes. Ainsi, en 1181, lorsque Saladin ordonna d'établir un bilan des *iqtâ*ʿs égyptiens et des troupes régulières qu'ils permettaient d'entretenir, on compta 8 640 cavaliers parmi lesquels 111 émirs, 6 976 cavaliers lourds et 1 553 cavaliers légers[249]. Déjà en 1167, dans l'armée de Shîrkûh, Guillaume de Tyr estimait à neuf mille le nombre de cavaliers lourdement armés aux côtés de trois mille cavaliers légers armés d'arcs et de flèches, et de troupes bédouines[250]. Les chiffres fournis

par l'*Histoire des patriarches* tournent eux aussi autour de dix mille cavaliers, mais avec une nette diminution des cavaliers lourds : à la mort de Saladin son armée aurait compté quatre mille *tawâshî* et six mille *qarâghulâm*[251]. Faut-il y voir le signe d'un affaiblissement de l'armée égyptienne vers la fin du règne de Saladin ? Il serait imprudent de l'affirmer sur la base de ce seul témoignage. À tous ces cavaliers s'ajoutaient des fantassins dont il est difficile d'évaluer l'importance. Leur rôle, dans l'armée de Saladin, fut beaucoup moins important qu'il ne l'avait été dans l'armée fatimide. Aussi, les sources en parlent-elles relativement peu[252].

Outre ces effectifs égyptiens, l'armée de Saladin intégra des troupes syriennes au fur et à mesure qu'il étendit son contrôle sur cette région. L'estimation de leur nombre est toutefois plus difficile à faire que pour l'Égypte. Dans le premier quart du XIII^e^ siècle, les auteurs arabes parlent de cinq mille cavaliers pour la Syrie du Nord uniquement. En tenant compte des efforts militaires faits par le souverain ayyoubide de cette région, au début du XIII^e^ siècle, on peut raisonnablement penser qu'entre 1183 et 1193, l'armée de Saladin en Syrie, ses propres troupes et celles de ses émirs, devaient totaliser au moins cinq mille cavaliers et sans doute plus[253]. S'il est vrai que tous ne pouvaient se retrouver mobilisés en un même lieu au même moment – des garnisons devant être maintenues dans les principales villes –, Saladin reçut également, en plusieurs occasions, des renforts venus de Haute-Mésopotamie, dont il est, là aussi, difficile d'estimer le nombre exact, quelques milliers probablement. Dans ces conditions, combien d'hommes au total Saladin pouvait-il aligner dans une bataille contre les Francs ? S'il ne fallait retenir qu'un seul chiffre, ce serait celui de la plus grosse armée qu'il ait jamais réussi à rassembler, à la veille de la bataille de Hattîn, soit quelque douze mille cavaliers de

métier[254]. Mais ce rassemblement resta exceptionnel et les armées conduites par Saladin dépassèrent rarement quelques milliers de cavaliers.

Cette armée restait, par ailleurs, hétérogène dans sa composition ethnique, ce qui provoquait parfois des conflits entre les troupes. En Égypte, malgré les purges de 1169, des contingents berbères et noirs continuèrent de servir comme fantassins. De même, les Arabes Kinâniyya restèrent présents[255], mais dans l'ensemble, les troupes égyptiennes et syriennes furent désormais dominées par les Kurdes et les Turcs. Les Turcs, qu'ils fussent d'origine libre ou esclaves affranchis, soldats de l'armée régulière ou Turcomans semi-nomades, étaient les plus nombreux. Mais les Kurdes jouaient aussi un rôle très important car ils occupaient souvent des postes au sommet de la hiérarchie. Cette diversité ethnique de l'armée de Saladin est clairement soulignée par l'auteur de l'*Histoire des patriarches* lorsqu'il dit qu'en 1191, avant d'exécuter les combattants musulmans faits prisonniers à Acre, les Francs séparèrent les contingents par « race » (*jins*) : les Arabes Kinâniyya, les Noirs (Sûdân), les Kurdes et les Turcs (Ghuzz)[256].

Tout en réorganisant l'armée de terre, Saladin se préoccupa aussi de reconstruire la flotte égyptienne. L'Égypte était, dans cette partie du monde musulman, le seul pays à posséder une flotte qui, au début de la période fatimide, lui avait permis de lutter avec quelque succès contre les flottes byzantine et italienne. À l'époque du calife al-Muʿizz (953-975), cette flotte aurait compté plusieurs centaines de bateaux[257], mais à la fin du règne des Fatimides, elle n'était déjà plus composée que d'une centaine de navires, galères de combat et bateaux de transport confondus[258]. L'Égypte possédait, à cette époque-là, quatre arsenaux ou chantiers de

construction navale. Ceux d'Alexandrie et de Damiette existaient depuis l'époque byzantine[259] ; au Caire, le premier arsenal fondé sur l'île de Rawda en 673-674 avait été remplacé, dès 937, par un deuxième situé sur la rive de Fustât. Celui-ci resta en activité jusqu'au début du XIV^e^ siècle, mais les Fatimides, à la fin du X^e^ siècle, en avaient fondé un nouveau, à al-Maqs, au nord-ouest du Caire. Il existait aussi un atelier contigu aux palais fatimides où étaient fabriqués les équipements militaires de la flotte et dans lequel on employait de nombreux prisonniers francs. À Fustât comme à al-Maqs, un pavillon avait été aménagé pour permettre au calife et à son vizir d'assister au départ de la flotte. Lors du grand incendie de Fustât, en 1168, les bateaux amarrés au port de la ville furent sans doute détruits, mais toute la flotte égyptienne ne fut pas anéantie car d'autres bateaux devaient alors se trouver dans les ports d'al-Maqs, d'Alexandrie ou de Damiette.

Dès ses premières expéditions en Égypte, Saladin mesura l'importance que pouvait avoir la flotte dans les combats contre les Francs. Ainsi, sévèrement assiégé dans Alexandrie, en 1167, il avait dû se résigner, une fois la trêve conclue, à négocier le retour des blessés syriens sur des bateaux francs. Au lendemain de sa prise de pouvoir, en 1169, il fut confronté à une attaque navale des Byzantins et des Francs contre Damiette, puis, entre 1174 et 1181, ses armées empêchèrent, à cinq reprises, les Siciliens ou les Francs de débarquer sur le littoral égyptien. Lors de ces combats, des flottes imposantes, pouvant atteindre deux cent quatre-vingts bateaux, furent mobilisées du côté chrétien, alors que les musulmans se défendirent uniquement à terre, signe que la flotte égyptienne n'était pas de taille à affronter l'ennemi. En 1174, les bateaux siciliens entrèrent sans réelles difficultés jusque dans le port d'Alexandrie et les musulmans en furent réduits à couler les

quelques navires de guerre qui s'y trouvaient amarrés pour éviter que les Siciliens ne s'en emparent [260]. Le calife de Bagdad lui-même avait conscience de cette faiblesse de l'armée musulmane, puisque dès 1175, dans la lettre qu'il adressa à Saladin pour lui donner son investiture, il l'incita fortement à développer la flotte pour défendre les places fortes du littoral :

> Nul doute qu'il faille développer et renforcer la flotte car c'est l'arme à laquelle on a recours pour mettre fin au malheur et augmenter le nombre des esclaves des deux sexes. Cette armée est sœur de l'armée de Salomon. Celle-ci vogue sur le dos du vent [261] et celle-là sur le dos de la mer. Que ses « chevaux » sachent voguer et soient remplis d'ardeur. [...] Quand ils se frayeront un passage on les comparera à une montagne enveloppée de nuages ; quand on observera leur forme, on dira qu'ils ressemblent à des croissants guidés par les étoiles. De tels « chevaux » exigent de payer le prix fort, de trouver des commandants en grand nombre, et de mettre à leur tête un émir de grande puissance qui se lancera sur la mer et suivra des voies maritimes qui ne le feront pas périr par ignorance mais dont il viendra à bout grâce à son expérience [...] [262].

En mars 1177, après avoir installé son pouvoir en Syrie, Saladin alla donc inspecter les ports de Damiette et d'Alexandrie et donna l'ordre de construire et d'armer des bateaux en grand nombre [263]. Le principal obstacle à la constitution d'une flotte, en Égypte, était le manque de bois, de fer et de poix, matériaux indispensables à la construction et à l'étanchéité des bateaux. Comme les Fatimides avant lui, Saladin n'avait d'autre ressource que de les acheter aux marchands occidentaux, italiens en particulier. Lorsqu'il envoya son ambassadeur à Frédéric Barberousse, dans les premières années de son règne, il le chargea d'acheter, en Europe, tout ce qu'il jugerait nécessaire à la construction de la flotte [264] et les traités qu'il conclut avec les marchands italiens, dès 1173, avait pour principal objectif – nous le verrons – la fourniture de ces matières premières stratégiques.

Quelque temps plus tard, sans doute vers 1181 [265], pour bien marquer l'importance qu'il lui accordait, Saladin créa un *dîwân*

spécial chargé de l'entretien de la flotte. Parmi les moyens qui lui furent affectés, figuraient des revenus de la région du Fayoum[266], ceux de la vente du natron – carbonate naturel de sodium cristallisé dont l'exploitation pouvait rapporter selon les années de huit mille à quinze mille dinars[267] – ainsi que les revenus confisqués d'un grand nombre de propriétés rurales jadis instaurés *waqf*s par le vizir fatimide, Badr al-Jamâlî, en faveur de ses héritiers. En 1191-1192, alors que le siège d'Acre en cours soulignait l'infériorité de la flotte musulmane, on y ajouta les revenus de la *zakât* de Fustât, soit cinquante mille dinars par an ; cette mesure fut justifiée par le fait que les volontaires de la guerre sainte pouvaient, en théorie, bénéficier de la *zakât*[268]. Al-ʿÂdil fut officiellement chargé de la direction de ce *dîwân* dont il confia la gestion à celui qui allait devenir plus tard son vizir, Safî al-Dîn Ibn Shukr.

Outre la difficulté à trouver de l'argent et un approvisionnement régulier en bois et en fer, la flotte égyptienne se heurtait aussi au problème des hommes. Les Égyptiens ne semblent pas avoir été de très bons marins, à l'époque ayyoubide pas plus qu'à l'époque fatimide, sans doute à cause de la maigre solde qu'ils percevaient[269]. Dès le début de son règne, Saladin décida de mieux rétribuer les équipages afin d'améliorer le recrutement[270]. Al-Maqrîzî a tendance à embellir un peu l'image que l'on se faisait des marins, à l'époque fatimide et sous le règne de Saladin, quand on les appelait les « combattants du jihad sur la voie de Dieu ». Selon lui, ce n'est qu'après la mort de Saladin que la flotte se dégrada au point qu'on ne recruta plus les marins que lorsqu'une expédition se préparait. Dans ce cas, on les prenait n'importe où et on les enchaînait de peur qu'ils ne s'enfuient. Leur réputation fut telle que le mot de « marin » devint en lui-même une

insulte[271]. En réalité, les équipages des bateaux à l'époque de Saladin n'avaient déjà pas très bonne réputation. Ainsi, en 1187, lorsqu'on fit venir une dizaine de bateaux, stationnés à Acre, et quelques autres des ports de Beyrouth et de Jubayl pour renforcer le siège de Tyr, Imâd al-Dîn raconte :

> Les matelots aperçurent les galères des Francs qui les devançaient de manière à les attaquer et qui se préparaient à leur donner le coup de grâce ; c'était des matelots recrutés en Égypte : leurs cœurs furent effrayés de ce qui se présentait à leurs regards ; aussi se jetèrent-ils à l'eau, craignant pour leur vie sur mer ; ils se retirèrent tout droit vers la terre. [...] Ce brusque revers, cette défaillance saisissante démontrèrent que les délégués de Saladin en Égypte n'avaient pas donné leurs soins à la flotte et qu'ils n'avaient pas organisé le recrutement comme il le fallait ; ils n'avaient fait qu'y rassembler une foule anonyme, ignorante et ignorée, une cohue d'une évidente incapacité, ni aguerrie ni exercée : forcément quand ils envisagèrent la bataille, ils eurent peur ; contraints d'obéir, ces matelots en furent incapables. Une de nos galères qui semblait une petite montagne était commandée par le seigneur de Jubayl, avec des matelots expérimentés et hardis, sans poltronnerie ni caprice ; sa défense se prolongea par les armes ; de sa voile, elle vola comme avec des ailes ; elle gagna de vitesse l'ennemi et s'échappa ; loin qu'elle fût rattrapée, son noble équipage fut sauvé et ce fut leur sujet de fierté[272].

Ce témoignage indique clairement que les marins égyptiens n'étaient pas toujours des professionnels, mais des hommes recrutés pour l'occasion, sans grande expérience et souvent même peu recommandables. Ainsi, en 1168, des marins se joignirent aux Noirs pour piller les maisons de Fustât après l'incendie de la ville[273]. Ce système de recrutement occasionnel se pratiquait déjà en Égypte dans les siècles précédents : à la veille d'une expédition, on battait le rappel et les volontaires étaient enrôlés et payés pour la durée de l'expédition[274]. C'est pour mettre fin à cette organisation inefficace que Saladin créa le *dîwân* de la flotte destiné à financer la construction de bateaux mais aussi, sans doute, la formation de marins professionnels. Toutefois, il n'eut

pas le temps d'en récolter les fruits et sa réforme ne fut pas poursuivie par ses successeurs.

En fait, dans les pays d'Islam du pourtour méditerranéen, seuls les Maghrébins avaient la réputation d'être d'excellents marins. Cela n'a rien de surprenant quand on sait que la dynastie des Almohades renforça considérablement sa flotte pour être en mesure de résister aux pressions chrétiennes, en Méditerranée et dans l'Atlantique[275]. La présence de marins maghrébins dans la flotte égyptienne est maintes fois attestée. Le 19 mars 1177, en quittant les villes égyptiennes de la côte, Saladin écrivit une lettre à son frère Tûrânshâh pour lui dire qu'il s'était occupé de la flotte et de ses équipages : « On a rassemblé des hommes qu'une mauvaise administration avait dispersés par le passé, y compris un certain nombre de Maghrébins que l'ennemi craint[276]. » De même, les équipages des bateaux envoyés en mer Rouge, en 1183, pour contrer l'offensive de Renaud de Châtillon, ainsi que ceux qui participèrent au siège de Tyr, en 1187, comprenaient des Maghrébins[277]. Enfin, l'ambassade que Saladin envoya au calife almohade, en 1190, avait pour principal objectif d'obtenir le secours de sa flotte :

> Ce que l'on attend de ce noble gouvernement, de son énergie pleine de vigilance et d'autorité, de son zèle dirigé par le ciel, c'est que l'Occident musulman aide les musulmans, plus encore que l'Occident infidèle n'aide les infidèles. Il faut qu'il couvre la mer de ses vaisseaux, montagnes et villes mouvantes qui naviguent, sombres comme la nuit, avec leur voilure blanche comme le jour : ils apporteront à nous, leurs frères en islam, l'espérance, à nos ennemis, la mort[278].

Une cinquantaine d'années plus tard, le lettré andalou Ibn Saʿîd, qui séjourna quelque temps dans la capitale égyptienne, confirme, à sa manière, la bonne réputation des marins maghrébins :

> Aucun pauvre n'a à redouter d'être arrêté pour servir dans la marine, sauf les Maghrébins pour qui c'est une obligation en raison de leur connaissance de la navigation ; cette obligation a été étendue à tous les Maghrébins, qu'ils connaissent ou non la navigation. À leur arrivée, deux cas se présentent : si le Maghrébin est riche, on exige de lui le paiement de la dîme et on le tourmente au point qu'il finit par fuir la ville ; si au contraire il est démuni, il est jeté en prison jusqu'à la saison de l'appareillage de la flotte [279].

Les efforts de Saladin ne furent pas vains. En 1179, c'est-à-dire deux ans après le début de la reconstruction de la flotte, al-Fâdil se félicite déjà des résultats obtenus et constate avec fierté que le nombre de bateaux a doublé et s'élève désormais à soixante galères et vingt tarides [280], soit une flotte légèrement inférieure à celle des derniers Fatimides. Le succès ne se fit pas attendre. En mai-juin puis en octobre 1179, deux attaques navales, conduites par les Égyptiens contre le littoral franc, permirent de couler un certain nombre de bateaux ennemis, de faire du butin et de nombreux prisonniers [281]. En 1180, Saladin envoya des bateaux au large de Beyrouth sans toutefois parvenir à s'en emparer. À la fin de l'année 1182, alors qu'il assiégeait Sinjâr, il apprit qu'une flotte égyptienne s'était saisie d'un bateau franc transportant des charpentiers et une cargaison de bois à destination d'Acre [282]. De même, au printemps 1183, un bateau égyptien intercepta au large de l'Égypte un bateau franc transportant des armes à destination des États latins. Les musulmans firent main basse sur les marchandises et sur les hommes [283]. Cette même année, la flotte égyptienne remporta une nouvelle victoire en venant rapidement à bout des bateaux envoyés par Renaud de Châtillon en mer Rouge, un succès dû aussi – il faut le dire – au petit nombre de bateaux francs mobilisés.

Si la flotte égyptienne prouva ainsi son efficacité dans des opérations ponctuelles ou des raids de piraterie, elle ne permit pas à Saladin de reconquérir l'ensemble du littoral ni surtout de

s'opposer à la flotte de la troisième croisade. En 1187, les navires égyptiens ne jouèrent aucun rôle décisif dans la chute des ports francs (Acre, Jaffa, Sayda, Beyrouth, Jubayl, Ascalon). La facilité avec laquelle les musulmans s'en emparèrent fut surtout due à la destruction de l'armée franque, lors de la bataille de Hattîn, et à l'absence de véritable flotte au sein des États latins eux-mêmes. En effet, malgré la présence sur leur territoire de quelques arsenaux à Tyr, Haïfa, Acre et surtout Tripoli [284], les Francs ne cherchèrent jamais à se doter d'une véritable flotte et se contentaient, en cas de besoin, de réquisitionner les bateaux occidentaux et leurs équipages qui accostaient dans leurs ports [285].

À la fin de l'année 1187, le siège de Tyr démontra une nouvelle fois combien il était indispensable de posséder une flotte pour prendre le contrôle de la côte. La ville, construite sur une presqu'île, ne pouvait être conquise sans blocus maritime. Saladin et son entourage en étaient bien conscients : « Il ne reste plus de ce côté aux infidèles que Tyr ; si cette ville n'était protégée par la mer et accessible aux navires, il serait facile de la soumettre et sa résistance céderait bientôt », écrivait peu de temps après ʿImâd al-Dîn [286]. Les bateaux qu'on fit venir des ports d'Acre, Beyrouth et Jubayl furent rapidement maîtrisés par les Francs. Saladin ordonna qu'on redoublât d'efforts en Égypte pour construire de nouveaux navires et le 26 décembre 1189, les musulmans assiégés dans Acre virent arriver une cinquantaine de galères égyptiennes commandées par l'émir Husâm al-Dîn Lu'lu', célèbre pour avoir repoussé, quelques années plus tôt, les Francs de mer Rouge. Malgré la saison peu propice à la navigation, la flotte égyptienne réussit à forcer le blocus des Francs et à pénétrer dans le port d'Acre. Mais les musulmans n'en tirèrent aucun profit militaire immédiat, car le mauvais temps les empêcha de reprendre la mer –

les Francs eux-mêmes avaient allégé leur blocus – et les marins furent employés à manœuvrer les machines de guerre et à harceler l'ennemi à terre. Au retour du printemps, ces bateaux sont-ils rentrés en Égypte en quête de ravitaillement ou sont-ils restés ancrés dans le port d'Acre ? Étaient-ce les mêmes ou étaient-ce d'autres qui parvinrent à ravitailler un peu les habitants, en juin 1190 ? Les sources ne le disent pas.

Dans les mois qui suivirent, plusieurs autres bateaux musulmans réussirent encore à percer le blocus chrétien, déguisés parfois en bateaux marchands francs[287]. Mais l'hiver venant, l'entreprise devenait risquée. Des sept bateaux envoyés par l'Égypte, la tempête qui surgit, le 31 décembre 1190, alors qu'ils étaient en vue du port d'Acre, n'en épargna aucun :

> Tout ce qui était à bord fut perdu et un grand nombre de gens périrent. On dit qu'ils étaient au nombre de soixante. Ils apportaient un important approvisionnement qui, s'il avait pu être sauvé, aurait suffi aux habitants de la ville une année entière, mais tel était le décret de Dieu Tout-Puissant et Omniscient. Ce fut néanmoins pour les musulmans un coup très dur qui causa au sultan une extrême angoisse. [...] Ce fut aussi le premier signe de la prise de la ville[288].

Quand les beaux jours revinrent, en juin 1191, de nouveaux bateaux, chargés de sept cents hommes, dit-on, tentèrent de parvenir jusqu'à Acre depuis Beyrouth. Interceptés par la flotte de Richard Cœur de Lion, ils furent, cette fois, tous coulés[289].

Ainsi, tout au long de son règne et particulièrement lors du siège d'Acre, Saladin déploya de très gros efforts pour renforcer la flotte égyptienne. Tant que le royaume de Jérusalem en était réduit à ses propres forces, les Égyptiens pouvaient espérer, avec quelques dizaines de bateaux, remporter quelques victoires. Mais la troisième croisade – la première à utiliser la voie maritime – parvint en Orient accompagnée d'une flotte si impressionnante que les musulmans comprirent rapidement qu'ils ne pourraient y

faire face. Il faut dire que, au départ de Messine, Richard Cœur de Lion avait aligné près de deux cents navires auxquels s'ajoutèrent les bateaux génois (moins nombreux) affrétés par Philippe Auguste. Même si tous n'arrivèrent pas jusqu'en Terre sainte – ʿImâd al-Dîn parle de vingt-cinq galères anglaises puissamment fortifiées –, il est évident que la flotte de Saladin ne pouvait rivaliser avec une telle puissance navale [290]. C'est sans aucun doute cette supériorité de la flotte croisée qui permit aux États latins de reconquérir Acre et une partie du littoral syro-palestinien.

Le rôle des bédouins arabes

Les bédouins arabes, en Syrie comme en Égypte, avaient déjà été, sous le règne des Fatimides, à l'origine d'importantes révoltes et le problème n'était donc pas nouveau à l'époque de Saladin. En fait, les sentiments qu'éprouvaient à leur égard les populations citadines et les pouvoirs en place étaient assez contradictoires. Ils avaient, d'une part, besoin de leur aide pour s'orienter dans le désert, protéger les routes, alimenter les villes en produits d'élevage et renforcer l'armée, mais ils redoutaient, d'autre part, leurs trahisons et leurs brigandages. D'un côté, donc, un recours à leurs services et une volonté marquée d'exercer sur eux un plus grand contrôle, de l'autre une image très négative qui se retrouve aussi bien dans les sources arabes que latines.

Les bédouins étaient d'abord vus par les populations sédentaires comme des rebelles à toute forme d'autorité centrale. Dès l'installation de Saladin en Égypte, entre 1170 et 1174, ils participèrent aux révoltes de Haute-Égypte aux côtés des nostalgiques de la dynastie des Fatimides. De manière générale, on

leur reprochait surtout leur versatilité et leur manque de fiabilité. Combattant aux côtés des uns, ils pouvaient très vite se retrouver aux côtés des autres à lutter contre leurs alliés d'hier. « Tant que l'issue de la bataille est incertaine, ils observent de loin. Puis ils se joignent aux vainqueurs et poursuivent les vaincus, comme s'ils étaient ennemis, pour s'enrichir de leur butin[291] », disait d'eux Guillaume de Tyr.

Les musulmans leur reprochaient de servir les Francs et de trahir la cause de l'Islam. Le plus sévère à leur endroit était probablement al-Fâdil, qui accusait les bédouins de Syrie-Palestine de guider les Francs dans le désert, de leur fournir de l'eau et des moyens de transport, de leur servir parfois même d'espions ou de bras armés. « Les bédouins sont comme les coloquinthes » écrivait-il, « plus vous leur donnez de l'eau douce, plus leurs fruits sont amers et plus elles perdent leur éclatante couleur verte[292] ». Pourtant, les musulmans comme les Francs ne pouvaient se passer d'eux, de leur force militaire et de leur aptitude à s'orienter dans le désert. En 1177, après sa défaite près de Ramla, Saladin, trahi par les Arabes qui le guidaient, se perdit dans les sables et serait sans doute mort d'épuisement et de soif si al-Fâdil n'était parti à sa recherche avec d'autres guides arabes. Les bédouins tirèrent très longtemps profit de cette connaissance du désert, qui leur donnait le pouvoir de sauver leurs alliés et de perdre leurs ennemis. L'expédition de Bonaparte elle-même faillit en faire les frais, en février 1799, lorsque les Arabes qui lui servaient de guides perdirent la division Kléber au sud de Gaza[293].

Les bédouins étaient aussi accusés d'entretenir l'insécurité sur les routes et sur les rivières. C'est pour protéger les caravanes de leurs attaques et de celles des Francs, sur la route du Sinaï, que Saladin fit construire, dans les années 1170, les deux forteresses de

Sadr et d'Ayla. D'autres Arabes, dans la région du Delta, profitaient du refuge que leur offraient les fourrés de roseaux pour se livrer en toute impunité au pillage des bateaux sur le lac de Tinnis. Parfois, ce sont des conflits entre tribus qui causaient des troubles, comme en 1184 lorsqu'il fallut envoyer des troupes pour mettre fin aux luttes qui déchiraient la tribu des Judhâm [294].

Saladin mena à l'égard de ces bédouins une politique à la fois prudente et ferme. Il commença, dès 1171, par réduire fortement leur nombre dans l'armée égyptienne [295]. Entre 1171 et 1189-1190, la part du budget qui leur était consacrée fut réduite d'un tiers [296]. Ces bédouins qui servaient à Saladin de troupes d'appoint étaient rémunérés par des soldes ou par des *iqtâ*ʿs situés souvent dans des zones désertiques et peu hospitalières, comme le désert du Sinaï. Même s'il est difficile de préciser à quelle époque exactement les bédouins commencèrent à être rétribués en *iqtâ*ʿ il semble que ce soit sous le règne de Saladin que ce système fut réintroduit ou du moins qu'il se répandit. En faisant évoluer le statut des terres, contrôlées de longue date par les bédouins et considérées par eux comme leurs propriétés, vers un système de concession tel que l'*iqtâ*ʿ, Saladin réaffirmait le contrôle de l'État sur ces terres et se réservait ainsi le droit de les confisquer.

Mais la distribution des terres ne pouvait à elle seule suffire à contrôler les tribus et surtout à les empêcher de se mettre au service des Francs. Saladin se montra donc favorable à une politique beaucoup plus radicale de déportation des populations arabes proches des territoires francs. C'est déjà ce qu'il préconisait, en 1173, dans une lettre adressée à Nûr al-Dîn :

> La raison de l'envoi de cette note à notre maître al-Malik al-ʿÂdil [Nûr al-Dîn] – que Dieu renforce son pouvoir et prolonge à jamais ses bienfaits, raffermisse son aptitude à la victoire, élève son rang par son assistance, rende victorieux ses partisans et aide ses assistants – est la suivante : son serviteur sait combien notre maître attache d'importance

> à la marche contre les infidèles dans le but de leur couper les bras, d'ébrécher leurs armes, de les priver de subsistances et de détruire leur pays. Le meilleur moyen d'atteindre ce dessein est de ne laisser subsister sur leur territoire aucun bédouin arabe et de faire passer ces derniers de l'humiliation de l'infidélité à la gloire de la foi. Son serviteur a déployé beaucoup d'efforts et a considéré que l'un des plus importants moyens est l'expulsion d'un grand nombre de ces bédouins et la nécessité de leur trouver un nouveau lieu de résidence, de telle sorte qu'aujourd'hui, si l'ennemi se met en route, il ne trouve aucun guide, soit réduit à l'impuissance et ne puisse plus trouver sa route [297].

En 1181, accusées par Saladin d'approvisionner les Francs en céréales, des tribus bédouines furent déportées du nord du Sinaï et du delta oriental du Nil vers la province d'al-Buhayra, dans la partie occidentale du Delta. Les terres laissées vacantes furent redistribuées, après 1187, à d'autres Arabes qu'on fit venir, cette fois, des régions de Syrie-Palestine frontalières des territoires francs [298].

Cette politique de fermeté à l'égard des tribus ne visait pas à les éliminer mais au contraire à les contrôler pour mieux les utiliser. Même si leur nombre diminua dans l'armée, elles continuèrent d'y jouer un rôle important jusqu'à la fin de la période ayyoubide. Ce fut le cas notamment des Kinâniyya qui, dès 1168, étaient intervenus pour secourir l'armée de Shîrkûh assiégée par les Francs dans Bilbays. Quelques années plus tard, c'est également à eux qu'eut recours le cadi al-Fâdil pour secourir Saladin après la défaite de Ramla. Dans le budget de l'État, comme dans les listes administratives qui recensent la valeur fiscale des *iqtâ*ʿs, leur allocation apparaissait bien distincte de celle des « Arabes », c'est-à-dire de l'ensemble des autres troupes auxiliaires. Ils occupaient ainsi une position intermédiaire, au sein de l'armée de Saladin, entre les Turcs et les Kurdes d'une part, le reste des troupes arabes d'autre part [299].

Dans le Sinaï et plus au nord, le long de la route littorale qui reliait l'Égypte à la Syrie, Saladin eut également recours aux tribus

arabes pour assurer la sécurité des pistes qui traversaient leurs territoires et qui étaient empruntées par de nombreux marchands et pèlerins. Saladin inaugura ainsi une politique qui se généralisa à l'ensemble de la région, plus tard sous le règne de Baybars (1260-1277), en particulier, lorsque celui-ci restaura la poste aux chevaux et voulut assurer sa sécurité [300]. Enfin et surtout, Saladin utilisa les bédouins pour mener des raids éclairs contre les Francs, un domaine dans lequel ils excellaient. En 1179, il les envoya piller les récoltes des Francs de Sidon et de Beyrouth et, après la reddition d'Acre, au mois d'octobre 1191, il expédia quelque trois cents « brigands bédouins » qui s'infiltrèrent dans le camp ennemi, dérobèrent des chevaux et ramenèrent des prisonniers :

> Lorsque l'un d'entre eux dormait, ils lui mettaient un poignard sur la gorge. Réveillé, le Franc apercevant le voleur et se voyant menacé par un poignard sur la gorge restait silencieux et n'osait dire un mot. Sorti de sa tente dans cet état, il était fait prisonnier. Plusieurs d'entre eux se risquèrent à parler et eurent la gorge tranchée. Aussi ceux qui se retrouvèrent dans la même situation gardèrent le silence et préférèrent être pris plutôt que d'être tués [301].

Trois semaines plus tard, sur ordre de Saladin, des bédouins attaquèrent à nouveau des Francs qui s'étaient risqués à sortir de leur camp à la recherche de fourrage et de bois. Leur raid entraîna une riposte de l'armée franque que les Arabes n'eurent aucun mal à entraîner dans une embuscade [302]. Des Arabes que les Francs redoutaient particulièrement comme en témoignent certaines sources latines :

> Il y avait aussi des Sarrasins qui se déplacent dans le désert et sont appelés populairement « bédouins » : sauvages et plus noirs que la suie, ils forment les plus redoutables fantassins, armés d'arcs, de carquois et de boucliers ronds. C'est une race très énergique et agile qui menaçait en permanence notre armée sans jamais abandonner [303].

Saladin fut donc le premier souverain de cette région a conduire une réelle politique de mise sous tutelle des bédouins, plus

tard reprise et développée par les sultans mamelouks. Toutefois, le contrôle qu'il exerça sur eux ne fut jamais total. Dans l'ensemble, ils acceptèrent mal la généralisation du système de l'*iqtâʿ*, la domination de l'élément turc, et dès les premiers signes de faiblesse du pouvoir, ils s'arrangeaient pour retrouver un grande part d'autonomie.

Saladin et les pauvres

Si dans la tradition chrétienne occidentale, l'assistance aux pauvres a d'abord relevé quasi exclusivement des hommes d'Église avant de s'ouvrir, aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, aux laïcs et aux autorités publiques[304], l'Islam a dès l'origine instauré l'aumône (*zakât*) comme l'un des cinq devoirs du croyant. La question de savoir si cette aumône devait être payée aux autorités – à charge pour elles de la redistribuer ensuite – ou devait être remise directement par les croyants aux bénéficiaires a longtemps été discutée dans les milieux religieux. Les réponses varièrent en fonction des écoles juridiques[305]. Nous avons vu, cependant, que Saladin centralisa la collecte de la *zakât*, en Égypte. Il put ainsi financer certaines dépenses liées à l'assistance aux pauvres, une charité considérée par nombre d'auteurs musulmans comme l'une des prérogatives essentielles du souverain. Al-Harawî ne manque pas de le rappeler : Dieu accorde au souverain la faveur de défendre l'Islam et les musulmans, « pour qu'il abolisse les abus et punisse l'oppresseur, secoure l'affligé et répande les dons, soulage le blessé et libère le prisonnier, juge entre l'opprimé et l'oppresseur, distingue entre l'ignorant et le savant, s'efforce avec zèle de défendre l'intégrité de l'Islam et l'ordre du monde[306] ». La charité

qui consistait surtout, au Moyen Âge, à nourrir et soigner les pauvres, à entretenir la veuve et l'orphelin, à secourir les voyageurs et à racheter les prisonniers aux mains des ennemis faisait donc partie des devoirs du bon prince au même titre que la piété, la justice, la bravoure ou la magnanimité. L'utilisation très répandue du système des *waqf*s, en principe inaliénables, a par ailleurs encouragé le développement et le maintien d'institutions charitables qui survivaient ainsi à leur fondateur.

La générosité de Saladin, nous l'avons dit, fut grande envers les riches comme envers les pauvres. Par nature, par calcul politique, par conviction religieuse, pour obtenir sa guérison, par gratitude envers Dieu ou pour expier ses fautes avant de rendre l'âme, Saladin a sans doute pratiqué la charité pour toutes ces raisons à la fois. En maintes circonstances, il fit distribuer des aumônes aux pauvres, comme en 1170 à l'arrivée de son père au Caire, ou en 1186 lors de sa grave maladie à Harrân. Il n'est pas toujours facile de distinguer dans ses actions charité personnelle et charité publique, car nous ignorons, en général, l'origine de l'argent distribué. Mais au-delà de ces aumônes occasionnelles, liées à des épisodes de la vie personnelle de Saladin, ce qui importe surtout est son action sur le plan institutionnel. Ainsi, à Alexandrie, il mit en place un système de distribution alimentaire fondé sur des *waqf*s. Deux fois par jour, du pain était distribué aux étrangers sans ressources, le plus souvent des pèlerins en route vers La Mecque. Une personne était préposée à cette tâche et quelque deux mille pains pouvaient être distribués chaque jour. De même, des subventions étaient versées mensuellement pour subvenir aux besoins de toutes les personnes sans ressources qui occupaient des logements de fortune dans le cimetière d'al-Qarâfa au sud du Caire [307]. C'est dans ce même cimetière que l'amiral Husâm al-Dîn

Lu'lu', qui avait décidé, en 1191, de se retirer de la vie militaire pour se consacrer à des œuvres charitables, venait régulièrement distribuer de la nourriture aux plus misérables. Il est probable que se glissaient parfois parmi les bénéficiaires des aumônes des gens qui n'étaient pas vraiment dans le besoin. Saladin en fut averti, mais refusa, le plus souvent, d'en tenir compte. Ainsi en 1178-1179, une lettre de ʿImâd al-Dîn lui fit part des difficultés qu'il y avait à Damas à distinguer les vrais nécessiteux des faux. Le sultan donna l'ordre, néanmoins, de continuer à verser les onze mille dinars d'aumônes sans s'interroger sur les moyens de subsistance de ceux qui en bénéficiaient [308].

Par ailleurs, Saladin déploya beaucoup d'efforts pour développer les hôpitaux et permettre ainsi aux pauvres d'avoir accès aux soins. Certes, il n'innovait pas dans ce domaine. Dans le monde musulman, les anciens hôpitaux, hérités des Sassanides, furent créés sous le règne de Hârûn al-Rashîd (786-809), fondateur du premier hôpital de Bagdad. Cette institution, destinée à soigner en priorité les personnes démunies et à enseigner la médecine, se répandit progressivement dans toutes les villes du Proche-Orient. Dans la capitale égyptienne, le premier hôpital fut fondé vers 872-874 par Ahmad Ibn Tûlûn qui gouvernait alors l'Égypte. En Syrie, les premiers véritables hôpitaux apparurent au XI^e^ siècle [309]. Nûr al-Dîn leur donna un essor particulier, au XII^e^ siècle, en fondant un hôpital à Raqqa, sur l'Euphrate, un autre à Alep, un troisième à Damas et un quatrième à Hama [310]. Dans ce domaine, comme en d'autres, Saladin imita son prédécesseur et s'intéressa d'assez près à la médecine. Il encouragea la rédaction de plusieurs traités médicaux et souhaita rénover cette science et la débarrasser de ses charlatans, comme en témoignent, d'une part, le décret publié à Alep au lendemain de sa conquête – dont il sera question plus loin

– et, d'autre part, le traité que lui dédia Ibn Jumayʿ. Ce médecin juif égyptien précise, en effet, dans son introduction, que son opuscule lui fut inspiré par une conversation qu'il eut avec Saladin sur l'état déplorable dans lequel se trouvait la médecine et sur les moyens d'y remédier [311].

Saladin créa deux nouveaux hôpitaux en Égypte, l'un au Caire, peut-être dès 1176-1177, et l'autre à Alexandrie en 1182. Dans la capitale, il fit restaurer l'ancien hôpital de Fustât et en fonda un deuxième, beaucoup plus vaste, dans l'enceinte des anciens palais fatimides dont Ibn Jubayr nous a conservé une très belle description [312] :

> C'est encore un titre de gloire pour ce sultan que l'hôpital que nous avons visité au Caire ; c'est un palais d'une beauté et d'une étendue remarquables, qu'il a consacré à cette action méritoire pour gagner la récompense et la rémunération [de l'autre monde]. Il y a désigné un directeur, homme de savoir, auquel il a confié les armoires aux remèdes, et qu'il a chargé de préparer les potions et de les administrer aux malades, suivant les variétés de celles-ci. Dans les petites chambres de ce palais, des lits sont à la disposition des malades qui y trouvent des couches complètement garnies de couvertures. Ce directeur a sous ses ordres des serviteurs qui ont pour fonction de s'enquérir matin et soir de l'état des malades et de leur présenter les aliments et boissons qui leur sont convenables. À côté de cet établissement, il y a en a un autre séparé, pour les femmes malades ; elles y trouvent elles aussi, des personnes qui prennent soin d'elles. Enfin, adjoint à ces deux édifices, un autre, fort vaste, renferme des chambres grillagées de fer, qui sont destinées à loger les fous. Des personnes s'enquièrent aussi chaque jour de leur état et leur apportent ce qui leur est salutaire. Le sultan surveille toutes ces institutions par enquêtes et inspections ; il y apporte un intérêt extrême et y donne tous ses soins.

De même, à Jérusalem, il chargea Ibn Shaddâd de surveiller la construction d'un nouvel hôpital qu'il fonda dans le quartier du Saint-Sépulcre, dans une église située à proximité de l'Hôtel des Hospitaliers [313]. À Acre, enfin, Saladin transforma l'Hôtel de l'évêque en hôpital [314]. En quelques années, il avait ainsi fondé au moins quatre hôpitaux dans les villes dont il avait pris le contrôle,

tous dotés de *waqf*s pour payer les médecins, les médicaments et assurer leur fonctionnement.

Dans la société musulmane, les orphelins ont toujours occupé une place de choix parmi les bénéficiaires des œuvres de charité. De fait, le Coran accorde une importance toute particulière au thème de la protection de l'orphelin – qu'il faut sans doute rapporter au fait que le Prophète s'est lui-même retrouvé orphelin dès sa naissance. Le bon souverain est donc celui qui sait prendre soin non seulement des pauvres gens mais également des enfants sans parents. Sur ces questions-là aussi, Saladin suivit l'exemple de Nûr al-Dîn et fonda dans ses États plusieurs écoles (*kuttâb* ou *maktab*) destinées à enseigner le Coran, la lecture et l'écriture aux enfants pauvres ou orphelins. Ibn Jubayr en mentionne une au Caire tandis qu'une autre à Jérusalem ne fut terminée qu'après la mort du sultan, en 1198-1199. Les revenus du *waqf* affecté à cette dernière école permettaient de payer le salaire du maître, l'entretien de l'école, l'allumage de la lampe et la consommation d'eau[315]. Al-Fâdil fonda lui aussi une école de ce genre contiguë à sa madrasa du Caire[316]. Il ne fut pas le seul proche de Saladin à s'intéresser aux pauvres. Durant son long veuvage, la sœur du sultan, Sitt al-Shâm, se consacra, nous l'avons dit, à de nombreuses œuvres de charité. Dans tout le Proche-Orient médiéval, à cette époque-là, les femmes fortunées, notamment les princesses, jouaient, en effet, un rôle important dans la construction d'édifices pieux et dans les œuvres charitables[317]. Agir dans ce domaine, était pour elles un excellent moyen d'intervenir dans la vie de la cité et de ce point de vue la charité pouvait servir de véritable instrument d'intégration sociale[318].

De même, l'assistance aux pauvres était mise parfois au service d'un dessein politique. Dans la mesure où elle entrait dans la

représentation que l'on se faisait du souverain idéal, elle servait d'argument à ceux qui cherchaient à légitimer leur pouvoir et permettait aux souverains de se rallier leur population. Dans le cas de Saladin, il est difficile de dire s'il agit par sensibilité naturelle au malheur des pauvres ou par intérêt politique. On peut dire, en revanche, que son action dans ce domaine, sans être exceptionnelle, se conforma à la norme de son époque. Les hôpitaux, nous l'avons dit, existaient déjà, en Égypte comme en Syrie-Palestine, et la distribution de nourriture est un thème qui revient très souvent dans les descriptions des souverains musulmans du Moyen Âge. Nombre de dirigeants ont été loués, avant ou après lui, pour leurs actions charitables. En Égypte, Ahmad Ibn Tûlûn (868-884) était déjà décrit comme un gouverneur distribuant de nombreuses aumônes ; en Syrie, Nûr al-Dîn était cité en exemple pour ses œuvres charitables ; à Bagdad, le calife al-Nâsir (1180-1225) offrait de même de la nourriture à sa population durant le mois de ramadan et veillait au bien-être des pèlerins de retour de La Mecque. Les sultans mamelouks se chargèrent, eux aussi, de l'entretien des pèlerins et des pauvres et procédaient, comme les califes fatimides, à de larges distributions de nourriture notamment en période de jeûne [319].

Saladin dépensa pour le jihad, pour le renforcement des fortifications et la construction d'édifices religieux – qui ne peuvent être assimilés à des œuvres d'assistance même s'ils représentent un acte de piété – des sommes bien plus considérables que pour des œuvres de pure bienfaisance. Il ne semble pas, en tout cas, s'être illustré dans le domaine de la charité autant que son beau-frère Gökbörî. Dans sa ville d'Irbil, ce dernier avait fait construire des résidences pour les malades, les aveugles, les orphelins, les veuves et les étrangers ; il faisait distribuer quotidiennement de la

nourriture et des vêtements aux pauvres, couvrait de dons les pèlerins et consacrait d'importantes sommes d'argent au rachat des prisonniers[320]. À Alep, au XIIIe siècle, des établissements appelés *khânqâh* servaient de résidence à de pieuses femmes sans ressources ou à des eunuques âgés et sans famille. Fondés par des princesses ayyoubides ou par de grands émirs, ces établissements charitables dotés de *waqf*s, qui se répandirent à l'époque mamelouke, ne semblent pas avoir existé du temps de Saladin.

Les catastrophes naturelles et leur cortège de malheurs (famines, misère, épidémies) étaient relativement fréquents, à cette époque, au Proche-Orient. Aucune forme d'assistance publique n'était prévue, dans ces cas-là, pour venir en aide aux populations ; les secours et le réconfort venaient le plus souvent d'initiatives individuelles de la part des dirigeants ou des habitants eux-mêmes. Saladin eut la chance de voir son règne relativement épargné par la nature. Certes, l'Égypte n'était jamais à l'abri d'une mauvaise crue du Nil, synonyme de mauvaises récoltes, de renchérissement des prix et de plus grande misère. En 1179, par exemple, le pays souffrit non seulement d'une montée insuffisante des eaux mais aussi d'une grave épidémie qui emporta, en quelques jours, dans la région du Caire, plusieurs milliers de personnes. L'État égyptien ne prit, pourtant, aucune mesure particulière pour venir en aide à la population. Les fonctionnaires égyptiens tentèrent au contraire de diminuer les sommes versées aux pauvres alléguant que nombre des bénéficiaires la percevaient sans y avoir droit. Saladin désapprouva cette mesure et les trois quarts de la somme initiale furent finalement versés. Mais il est significatif de constater qu'aucune véritable mobilisation gouvernementale ne s'était produite et le contraste avec le faste des fêtes offertes, au

même moment, par le sultan, son frère al-ʿÂdil et un émir égyptien pour fêter la circoncision de leurs fils est tout à fait frappant [321].

À cette même époque, entre 1176 et 1180, la Syrie souffrait, elle, d'une grande sécheresse qui provoqua une disette de plusieurs années. La situation, cependant, ne fut pas jugée assez grave pour provoquer une réaction des autorités. En fait, ces accidents climatiques semblaient admis comme une fatalité et le souverain ne jugeait bon d'agir qu'en cas de catastrophe majeure. Ce fut le cas lors des tremblements de terre de 1201-1202 qui provoquèrent une immense famine dans tout le Proche-Orient et firent un nombre considérable de morts. On vit alors le sultan al-ʿÂdil en personne venir en aide aux plus pauvres et fournir des linceuls pour ensevelir les cadavres [322].

23
Commerce et marchés

Quelle place Saladin a-t-il accordé au développement économique de ses États ? A-t-il essayé de mettre cette économie au service de sa politique ? Est-il intervenu directement pour favoriser ou pour développer tel ou tel secteur de l'économie ? S'il est assez difficile de répondre à ces questions, c'est d'abord – comme l'a souligné Jacques Le Goff – parce que l'économie, au sens où nous l'entendons, n'était pas perçue au Moyen Âge comme telle, « ni en tant que réalité matérielle ni en tant que catégorie mentale[323] ». C'est ensuite, parce que nos sources restent relativement silencieuses sur ce qui constituait le poumon de cette économie, c'est-à-dire la vie agricole. Même si quelques récits de voyageurs et plusieurs traités administratifs fournissent des informations sur les produits cultivés, les animaux d'élevage, la crue du Nil, le calendrier agricole, la nature des terres et la répartition des villages, l'intérêt des auteurs se porte surtout sur les aspects fiscaux et les structures administratives, très peu sur la vie des paysans et sur leurs relations avec le pouvoir[324].

Les biographes et chroniqueurs, quant à eux, ne disent rien de l'attitude de Saladin vis-à-vis du monde rural. Les préoccupations

du sultan semblent avoir été surtout fiscales (assurer de meilleures rentrées dans les caisses de l'État) et militaires (redistribuer les terres sous forme d'*iqtâ*ʿs à ses officiers et à ses proches en échange de leur service militaire). Maintenir le contrôle de l'État, traditionnellement fort en Égypte, sur l'organisation de la vie rurale et le prélèvement des impôts, assurer la sécurité des communications pour permettre l'acheminement des produits agricoles vers les villes, ainsi pourrait se résumer ce que nous savons de son intervention dans ce domaine. Beaucoup mieux connue, en revanche, est la politique qu'il mena dans le domaine commercial et dans la vie des marchés.

Les traités avec les villes italiennes

« L'avarice appartient aux marchands et pas aux rois ! » Telle est la phrase qu'on prêtait à Saladin pour expliquer sa grande générosité [325]. Même si cette formule témoigne d'un certain mépris pour l'appât du gain, elle est loin de résumer l'attitude du sultan à l'égard du commerce, en particulier dans ses relations avec les villes marchandes d'Italie. Dans la seconde moitié du XII^e^ siècle, le commerce connaissait dans tout le Proche-Orient un renouveau important grâce, en grande partie, à l'activité des villes italiennes dont les bateaux reliaient l'Italie à l'Égypte, aux États latins et à l'Empire byzantin. L'essor des foires de Champagne et de Flandre permettait aux marchands vénitiens, génois ou pisans de redistribuer en Europe les produits achetés en Méditerranée orientale. Dans ce vaste réseau d'échanges, la Syrie-Palestine et surtout l'Égypte jouaient un rôle de plaque tournante entre l'Orient et l'Occident. Guillaume de Tyr ne disait-il pas d'Alexandrie qu'elle

était « le marché des deux mondes[326] » ? Comme par le passé, les marchands des États musulmans – parmi lesquels un certain nombre de juifs et de chrétiens – continuaient à se rendre, par terre ou par mer, en Extrême-Orient et dans l'océan Indien pour en rapporter des produits de luxe variés : épices, produits médicinaux, bois et pierres précieuses, soieries et porcelaines. Ils étaient vendus aux négociants italiens sur les marchés d'Alexandrie, de Damiette, d'Acre ou de Tripoli avec d'autres produits locaux dont les Occidentaux avaient besoin pour leur industrie textile, tels que le coton, la soie brute, le lin, l'alun égyptien et les produits tinctoriaux. À cela s'ajoutaient diverses autres marchandises pour lesquelles l'Égypte était réputée (le sucre et la verrerie), sans oublier les produits nécessaires à l'approvisionnement des navires (sel et diverses denrées alimentaires). En échange, les musulmans achetaient aux Italiens des métaux (or, argent, cuivre), des draps, de la soierie sicilienne ou espagnole et surtout des matériaux stratégiques, comme le fer, le bois et la poix, dont ils avaient besoin pour la fabrication des armes et la construction de la flotte.

Ce commerce était lucratif pour tout le monde, ce qui explique que ni les conflits ni les interdictions répétées de la papauté – qui n'appréciait pas qu'on vendît aux musulmans des matières premières destinées à combattre les Francs – ne réussirent à l'arrêter durablement. En 1179, le onzième concile général réitéra des menaces de confiscation des biens et d'excommunication à l'encontre de toute personne qui vendrait aux musulmans du fer, des armes, du bois, des navires, ou qui entrerait à leur service en qualité de capitaine de vaisseau[327]. En vain. De même que le trafic maritime s'interrompait durant les mois d'hiver pour reprendre à la belle saison, de même les échanges reprenaient une fois les crises politiques surmontées. En période de tension, les marchands

italiens et leurs bateaux pouvaient faire l'objet de réactions populaires hostiles, comme en juin 1185 à Alexandrie : des bateaux « rûmî », c'est-à-dire italiens, furent pillés, mais très vite les responsables furent arrêtés et châtiés. L'État égyptien avait bien trop besoin de ce commerce pour ne pas réprimer rapidement et sévèrement tout débordement [328].

Saladin ne fit que poursuivre, dans ce domaine comme en d'autres, la politique de ses prédécesseurs fatimides et s'efforça de maintenir de bonnes relations avec les villes de Venise, Pise et Gênes. C'est, entre autres, ce qui ressort de sa lettre au calife de Bagdad, dès 1175 :

> Parmi les armées (ennemies), il y avait aussi des Vénitiens, des Pisans et des Génois. Ceux-ci se comportaient tantôt comme des envahisseurs dont la nuisance et la malfaisance étaient insupportables, tantôt comme des voyageurs qui imposaient leur loi à l'Islam avec leurs biens importés et échappaient à la rigueur des règlements. Or il n'est pas un seul d'entre eux qui ne vienne aujourd'hui nous apporter les armes avec lesquelles il combattait et menait la guerre sainte (*jihâd*), pas un qui ne recherche notre faveur en nous offrant les produits rares de son labeur et de son patrimoine. J'ai établi avec eux tous des alliances et des accords de paix aux conditions que nous avons choisies, conformément à nos intérêts et contrairement aux leurs [329].

Au XII^e^ siècle, les marchands des trois villes commerçantes d'Italie du Nord avaient progressivement remplacé les Amalfitains qui avaient été, à la fin du X^e^ siècle, les premiers à faire des affaires en Égypte. Les accords qui furent conclus entre ces villes et les autorités fatimides autorisaient les marchands italiens à acheter et à vendre librement leurs produits dans les ports du Delta (Alexandrie, Damiette, Tinnis) et parfois même dans la ville du Caire. Des avantages douaniers leur étaient, en général, accordés et, peu à peu, ils eurent aussi le droit de disposer d'une église et d'un établissement commercial (*funduq* ou *fondaco*) où ils logeaient et concluaient leurs affaires. Dès les premières années de son

règne, Saladin prit soin de renouveler ces ententes qui avaient souffert des événements de 1168-1169.

Avec le doge de Venise, Sebastiano Ziani, ses rapports furent excellents et c'est vers 1172, sans doute, que les Vénitiens obtinrent le droit de disposer d'un *funduq* à Alexandrie. Le renforcement de leur présence en Égypte fut aussi une conséquence de leur éviction de l'Empire byzantin, en 1171. Cette année-là, en effet, les marchands vénitiens, qui occupaient une place prépondérante dans le commerce de Byzance, furent victimes d'une violente réaction populaire, nombre d'entre eux furent massacrés et leur quartier de Constantinople pillé. Le commerce vénitien se replia donc en partie sur l'Égypte, qui arrivait déjà en deuxième position dans les destinations commerciales de la cité du doge, après Constantinople et avant les États latins [330].

Les Pisans ne furent pas en reste en Égypte. En 1154, déjà, ils avaient obtenu un traité de commerce du calife fatimide qui leur avait permis non seulement de récupérer leur ancien *funduq* d'Alexandrie mais aussi d'en disposer d'un second à Fustât. Entre 1154 et 1168, ils obtinrent en outre, à Alexandrie, le droit de prier dans leur propre église consacrée à saint Nicolas [331]. Des historiens, et non des moindres, ont même pensé que leurs navires étaient les plus nombreux dans le port d'Alexandrie au milieu du XII^e^ siècle [332]. Cette affirmation, qui repose sur le témoignage d'al-Zuhrî, un géographe arabe du milieu du XII^e^ siècle, ne peut venir, à mon avis, que d'une mauvaise lecture de ce texte [333]. Si l'auteur affirme, en effet, que Pise est une ville plus importante que Gênes, que ses habitants sont d'habiles constructeurs de galères et que ses marchands se rendent jusqu'en Syrie, en Égypte, au Maghreb et en al-Andalus, à aucun moment il ne dit que les bateaux pisans étaient plus nombreux que les autres à Alexandrie. Cette remarque

ne remet nullement en cause, toutefois, l'importance de leur commerce avec l'Égypte. En 1173, Saladin renouvela les privilèges des Pisans en signant avec eux un traité aux termes duquel leur *funduq* d'Alexandrie – endommagé sans doute lors de l'invasion de l'Égypte par les Francs de Jérusalem en 1168 – leur fut rendu après avoir été restauré et l'utilisation de leur église confirmée. Les autorités mirent aussi un bain à leur disposition une fois par semaine. Ils furent autorisés à utiliser à l'intérieur de leur *funduq* leurs propres poids et mesures. Ainsi pouvaient-ils conclure entre eux certaines opérations commerciales et vérifier le poids des marchandises qu'ils avaient achetées ailleurs dans le pays. Saladin les exempta de taxes sur tout l'or et l'argent qu'ils introduiraient dans le pays et leur confirma une importante réduction des droits à payer sur leurs ventes de bois, de fer et de poix : de 19 % ces droits furent ramenés à 10 %. Enfin, il mit un terme à divers abus dont les Pisans étaient parfois victimes (exactions de la douane, obligation de vendre leurs marchandises au-dessous du prix du marché, opposition par la force à leur départ) et leur accorda le droit de circuler librement à l'intérieur de l'Égypte. Ils ne purent, toutefois, récupérer leur *funduq* de Fustât [334]. Après 1168, il n'est, en effet, plus question de *funduq* latin au Caire, ce qui est peut-être le signe d'une volonté de Saladin, après les tentatives franques de s'emparer de l'Égypte, d'éviter toute implantation des Latins aux abords de la capitale. Plusieurs autres ambassades pisanes se succédèrent en Égypte entre 1176 et 1180. Elles eurent pour mission la délivrance de prisonniers de guerre, mais aussi et surtout la confirmation des privilèges commerciaux. Elles témoignent des bonnes relations qui existaient entre Pisans et Égyptiens, au moins pour cette période [335].

Avec Gênes, Saladin signa également un traité, en 1177, dont on ne connaît malheureusement pas le contenu[336]. Les Génois ne semblent avoir disposé d'un *funduq* propre, à Alexandrie, qu'à une date située entre 1192 et 1200. Auparavant, ils étaient donc logés dans des *funduq*s réservés à des marchands latins d'origines diverses. Ils semblent également avoir partagé une église avec les melkites[337]. Les bonnes relations de Saladin avec les Génois sont confirmées par les demandes qu'il leur fit, à l'occasion de l'ambassade envoyée à Frédéric Barberousse, entre 1173 et 1182. L'ambassadeur musulman reçut pour mission de passer par Gênes et de s'assurer auprès du « chef des Génois » de l'authenticité de la lettre précédemment envoyée par l'empereur. Au cas où la lettre serait fausse, l'ambassadeur devait demander aux Génois de l'aide pour acheter les matières premières nécessaires à la construction de la flotte. Il devait aussi négocier la libération de deux prisonniers, fils d'un cheikh d'Alexandrie[338]. L'importance des liaisons entre Gênes et l'Égypte est également soulignée par le fait que le bateau sur lequel embarqua Ibn Jubayr pour se rendre à Alexandrie était génois, à une époque (février 1183) où la prépondérance des bateaux italiens en Méditerranée, pour le transport des marchandises comme pour celui des hommes, était déjà bien établie.

Certes, en 1187, les relations commerciales entre l'Égypte et les villes italiennes furent momentanément interrompues en raison de la grande offensive lancée par Saladin contre les États latins. Mais dès le printemps 1188, les trente-sept navires pisans, vénitiens et génois, retenus dans le port d'Alexandrie, furent autorisés à repartir, et le trafic commercial normal reprit avant même la conclusion du traité entre Saladin et les Francs en septembre 1192[339].

Le trajet par bateau s'effectuait surtout de la fin février à la fin octobre pour éviter les tempêtes hivernales, et durait de trois semaines à un mois. Ibn Jubayr mit ainsi trente jours à relier Ceuta à Alexandrie. Les voyageurs qui embarquaient, marchands ou pèlerins, devaient se munir de toutes les provisions nécessaires et prendre leurs précautions, car la route était longue et dangereuse. C'est ce dont témoigne l'évêque Jacques de Vitry, parti de Gênes pour rejoindre Saint-Jean-d'Acre, vingt-trois ans après la mort de Saladin :

> J'ai loué un bateau neuf qui n'avait jamais pris la mer. [...] J'ai fait aménager cinq espaces pour moi et les miens, soit le quart du château supérieur, où prendre mes repas et étudier dans mes livres, lieu où je me tiendrais dans la journée, à moins qu'il y eût une tempête sur la mer ; je louai en outre une cabine ou dormir pendant la nuit avec mes compagnons ; j'en louai aussi une autre où mettre mes vêtements, et où conserver des vivres pour sept jours ; j'en ai loué une troisième où caser mes serviteurs ; ils m'y préparaient ma nourriture ; j'ai retenu enfin un autre lieu où loger mes chevaux que j'emmenais dans la traversée. Quant à la sentine du bateau, j'y fis mettre mon vin et mes biscuits, ainsi que les viandes et autres victuailles en quantité à peu près suffisante pour assurer ma subsistance durant trois mois [340] [...].

Une fois arrivés dans l'un des ports du delta égyptien (Alexandrie, Damiette ou Tinnis), après avoir affronté tempêtes et pirates, les marchands italiens n'étaient pas au bout de leurs peines. Ils devaient encore se soumettre à une série de contrôles douaniers dont al-Makhzûmî nous a conservé une liste détaillée [341]. Un fonctionnaire égyptien commençait par dresser une liste des passagers et des marchandises avant d'autoriser leur débarquement. Les marchandises étaient alors déposées dans un entrepôt où une grande vente aux enchères était organisée par les fonctionnaires du port et c'est au cours de ces transactions que les très nombreuses taxes, dont le montant variait en fonction de la nationalité des marchands et de la nature des marchandises, étaient perçues. Les voyageurs musulmans n'en étaient pas

exemptés, comme on peut le constater dans ce passage bien connu d'Ibn Jubayr indigné par l'excès de zèle des fonctionnaires de Saladin à Alexandrie :

> L'un des premiers faits dont nous fûmes témoins, ce jour-là même, fut que les agents de la douane, au nom du sultan, montèrent dans le navire pour prendre note de toute la cargaison. On fit comparaître un à un, tous les musulmans qui s'y trouvaient ; on inscrivit leur nom, leur signalement et le nom de leur pays ; on interrogea chacun d'eux sur les marchandises et sur les espèces qu'il avait avec lui, afin de lui faire payer la *zakât*, sans s'inquiéter de savoir si le délai d'une année pleine s'était ou non écoulé sur elles, depuis qu'il les avait en sa possession. [...] Les musulmans reçurent l'ordre de débarquer leurs affaires et les provisions qui leur restaient. Sur le rivage, des agents étaient chargés de les mener à la douane et d'y transporter tout ce qu'ils avaient débarqué. Puis, on les appela, un par un, et l'on apporta les affaires de chacun à la douane qui regorgeait d'une cohue de gens. Alors on se mit à fouiller dans toutes les affaires, ce qui était sans valeur et ce qui en avait une ; on mêlait les unes avec les autres, on mettait les mains sur les ceintures pour s'enquérir de ce qui pouvait s'y trouver, et, par surcroît, on obligeait les gens à déclarer par serment s'ils avaient ou non autre chose que ce qu'on avait découvert sur eux. Au milieu de tout cela, une grande partie des affaires des gens disparaissait dans la mêlée des mains et la poussière de la foule. Enfin, on les laissa aller, après une terrible séance d'humiliation et de honte. [...] Ce sont là, sans aucun doute, des choses qui restent cachées au grand sultan Saladin ; car s'il les savait, lui dont on connaît l'équité et le souci du bien public, il les ferait cesser [342].

Afin de se retrouver dans ce dédale douanier et de connaître les prix du marché, les marchands étrangers n'avaient d'autre choix que de s'adresser à des courtiers qui leur proposaient un service tarifé proportionnel à la valeur des marchandises. Il était donc très rare, en Égypte en tout cas, qu'un marchand effectuât lui-même librement ses ventes à l'intérieur du pays. Les négociants locaux venaient acheter, lors de cette vente à l'encan, les produits importés qu'ils écoulaient ensuite auprès des petits détaillants des souks. En Égypte, les matériaux stratégiques (fer, bois, poix), dont l'État monopolisait l'achat à un prix fixe, devaient obligatoirement passer par un organisme spécial, une sorte d'office du commerce appelé *matjar*. Une fois ses besoins assurés, l'État vendait le surplus

aux particuliers. Les marchandises achetées par les Italiens en Égypte étaient elles aussi soumises à des droits d'exportation relativement élevés[343]. En effet, contrairement aux politiques économiques d'aujourd'hui, l'État égyptien ne cherchait pas à encourager les exportations. Son souci majeur était de se procurer les denrées essentielles à son économie ou à sa puissance militaire. Il espérait aussi d'importants revenus fiscaux, mais avait tendance à considérer que toute marchandise emportée par les étrangers appauvrissait le pays, notamment en cas de disette ou d'approvisionnement insuffisant.

À l'époque de Saladin, les marchands italiens ne faisaient le plus souvent qu'une brève escale en Égypte, le temps de vendre et d'acheter leurs marchandises. Lorsqu'ils se laissaient surprendre par l'hiver, il leur arrivait d'y séjourner jusqu'au retour de la belle saison et d'une mer moins agitée. Mais il n'existait pas encore de véritables colonies marchandes, comme en témoigne l'absence de notaires italiens, ni d'encadrement ecclésiastique permanent dans les villes égyptiennes. Ce n'est qu'au XIII^e^ siècle qu'on vit les marchands prolonger leur séjour, durant plusieurs mois, voire plusieurs années. Leur nombre augmenta et c'est alors qu'apparurent les consuls chargés de représenter les intérêts de leur communauté auprès des autorités locales et de juger les conflits qui les opposaient entre eux[344].

Bref, Saladin encouragea les marchands italiens à poursuivre leur commerce en Égypte en leur promettant la sécurité de leurs biens et de leur personne, une relative liberté de commerce, une diminution des taxes douanières et les infrastructures dont ils avaient besoin. Toutefois, leur activité restait très encadrée par l'État. Les *funduq*s, les églises et les bains mis à leur disposition ne leur appartenaient pas en propre et étaient gérés par les autorités

égyptiennes. Ils disposaient de quelques *funduq*s particuliers à Alexandrie mais pas au Caire. Ils étaient libres de commercer à l'intérieur du pays, c'est-à-dire essentiellement d'aller jusqu'au Caire, mais leurs mouvements n'en restaient pas moins étroitement surveillés.

La route de la mer Rouge

Une région restait totalement interdite aux Occidentaux : la mer Rouge et au-delà tout l'océan Indien où ne circulaient que des Indiens et des marchands issus des territoires musulmans ou des pays d'Extrême-Orient. Dès le x^e^ siècle et l'installation des Fatimides en Égypte, la route de la mer Rouge avait supplanté la voie maritime du golfe Persique dans les échanges entre Orient et Occident. D'où l'importance économique que revêtait, pour Saladin, la conquête du Yémen dont la situation, à l'entrée de la mer Rouge, apparaissait stratégique. Deux ports dans cette région jouaient un rôle prépondérant : Aden et ʿAydhâb sur la côte égyptienne. À Aden affluaient quantité de produits originaires d'Inde et d'Extrême-Orient[345]. C'est là que se faisait très souvent le transbordement des marchandises des grands navires indiens vers des embarcations légères qui pouvaient éviter plus facilement les écueils de la mer Rouge. Malgré tout, les marchands indiens accompagnaient parfois leurs produits jusqu'en Égypte[346]. La traversée de la mer Rouge, parcourue de vents violents et parsemée de récifs, était dangereuse. Les bateaux, notamment ceux qui transportaient les pèlerins vers La Mecque, étaient souvent surchargés et les naufrages fréquents. Ibn Jubayr relève qu'il n'était pas rare de voir les naufragés dévorés par des requins et

alors même qu'il était en Orient, en 1184, le gouverneur de Qûs rapporta que quatre bateaux, avec à leur bord quelque mille trois cents pèlerins, avaient fait naufrage en mer Rouge [347].

Sur la rive égyptienne, c'est par le port de ʿAydhâb que passaient tous les voyageurs musulmans. La ville tirait d'importants revenus de la location des bateaux nécessaires à la traversée de la mer Rouge et des taxes prélevées sur les marchandises et les vivres transportés par les marchands et les pèlerins, même si Ibn Jubayr note une baisse significative des taxes payées par les pèlerins après les mesures prises par Saladin. Les douaniers égyptiens justifiaient ces prélèvements au nom de la *zakât*, impôt canonique perçu sur les biens des musulmans. Dans le cas des marchands juifs ou chrétiens, on parlait plutôt de « droit » (*wâjib*) [348]. Des chameaux transportaient ensuite les ballots de marchandises à travers le désert jusqu'au Nil où des barques les attendaient pour les acheminer jusqu'au Caire et au-delà jusqu'aux ports du Delta. Assouan et surtout Qûs, en Haute-Égypte étaient des étapes importantes aux souks très animés où pèlerins et marchands de toutes origines se croisaient. Mais en embarquant sur les bateaux du Nil, les voyageurs étaient, une fois encore, soumis aux exactions des fonctionnaires égyptiens :

> Une des plus vilaines choses que nous ayons vues en cette circonstance, c'est l'entrée en action d'une troupe de bandits, agents de la *zakât*, qui ont en main de longues aiguilles, munies de manches, qui montent dans les navires [sur le Nil] pour inventorier tout ce qui s'y trouve et qui ne laissent ballot ou sac qu'ils ne transpercent de ces aiguilles maudites, de peur que dans ce ballot ou ce sac, qui ne contient en réalité que des provisions, le pèlerin ne dissimule quelque marchandise ou quelque argent [349].

Parmi les produits acheminés de Haute-Égypte vers les ports du Delta pour être vendus aux Italiens, l'alun occupait une place particulière. Ce minerai, abondant et d'excellente qualité en Égypte, était utilisé pour la fixation des couleurs sur les tissus et

l'Europe en avait grand besoin pour son industrie textile. L'alun n'était pas directement exploité par l'État, mais les habitants des districts en bordure du désert où l'on en trouvait étaient tenus d'en fournir et seul l'État pouvait en faire commerce. Celui-ci s'en servait comme moyen de paiement et les deux tiers environ des marchandises achetées aux marchands occidentaux étaient ainsi payés en alun. C'est la raison pour laquelle Saladin s'intéressa particulièrement à ce produit et prit des mesures pour assurer la sécurité de son commerce. En 1181, il fit installer vingt cavaliers à Suez pour garder la route par laquelle l'alun était acheminé « pour les Francs » et envoya à Akhmîn son propre frère Tughtegin pour surveiller l'acheminement de ce précieux minerai [350]. Tughtegin achetait et revendait lui-même des marchandises [351]. Il semble aussi avoir eu recours à un Génois, nommé Ruggeronus, pour échanger de l'alun contre des produits d'Occident. Le Génois tomba, un jour, entre les mains de pirates pisans avec sa cargaison d'alun et Saladin écrivit aux autorités pisanes pour demander sa libération et la restitution des marchandises [352]. Tughtegin n'était pas, tant s'en faut, le seul proche de Saladin intéressé par le commerce. Son neveu, Taqî al-Dîn, fonda deux caravansérails (*funduq*) dans la vieille ville du Caire. En outre, lorsqu'il décida de quitter Le Caire pour la Syrie, il transforma sa demeure située dans le quartier des palais fatimides en madrasa chafiite et convertit les écuries adjacentes en *funduq* [353]. Le pieux al-Fâdil investissait lui-même une partie de son argent dans le commerce avec l'Afrique du Nord et l'océan Indien [354].

Les échanges entre l'Égypte et la Syrie

Des caravanes musulmanes chargées de produits de consommation courante, mais aussi de marchandises précieuses venues d'Orient, reliaient également la Syrie à l'Égypte par voie de terre[355]. Malgré les conflits, la liberté de circuler resta la règle, même entre territoires francs et musulmans. Ainsi Ibn Jubayr put-il voyager sur un bateau génois à l'aller comme au retour et, le 13 septembre 1184, se joindre à une caravane reliant Damas à Saint-Jean-d'Acre, alors que Saladin terminait sa campagne contre Kérak et venait de piller la région de Naplouse et Jînîn (8-10 septembre)[356].

Il n'en demeurait pas moins que traverser les territoires francs présentait de gros inconvénients pour les musulmans. Le risque d'attaques et de pillages était réel et les droits de passage perçus par les Francs sur les caravanes étaient élevés. Saladin s'en préoccupa à plusieurs reprises. Dans une lettre adressée au vizir du calife, en 1176, il dit avoir lui-même escorté avec ses troupes une caravane de marchands entre la Syrie et l'Égypte afin de leur éviter de payer les droits de passage exigés par les Francs. L'année suivante, dans une lettre à son frère Tûrânshâh, il tente d'expliquer les raisons pour lesquelles il serait préférable de choisir une autre route – pensait-il à la mer Rouge ? – pour acheminer les marchandises vers l'Égypte :

> Nous n'avons pas reçu de réponse à notre lettre concernant la nécessité d'arrêter la circulation des caravanes musulmanes. [...] Peut-être est-ce dû au fait que cette lettre s'est perdue et n'est jamais arrivée en raison d'une action ennemie. La solution au difficile problème des caravanes est ardue à trouver. Ces marchands risquent leurs vies, leur réputation et leurs marchandises et prennent aussi le risque de renforcer l'ennemi. Mais chaque fois que nous décidons de punir sévèrement ceux qui arrivent ici [pour avoir enfreint l'interdiction]... les blessures que les Francs leur ont faites saignent encore [...] et chacun intercède en leur faveur en disant : « N'ajoutez pas à leur détresse[357]. »

Pour bénéficier d'une plus grande sécurité, les marchands profitaient parfois des déplacements de l'armée pour circuler sous sa protection. Ainsi en 1170, quand Ayyûb vint rejoindre Saladin en Égypte ; en 1182, lorsque celui-ci quitta l'Égypte pour se rendre en Syrie, escortant des marchands et des réfugiés syriens qui rentraient chez eux ; ou bien encore, l'année suivante, quand al-ʿÂdil alla rejoindre son frère devant la forteresse de Kérak. De tels déplacements impliquaient une grande quantité de provisions et d'animaux de bâts. La marche de l'armée, qui mettait alors un mois à parcourir la distance entre Le Caire et Damas, par la route du Sinaï, au lieu d'un peu moins de trois semaines, s'en trouvait alors ralentie [358].

Les conquêtes musulmanes de l'été 1187 changèrent radicalement les conditions des échanges entre l'Égypte et la Syrie car le trafic commercial par la route du littoral, beaucoup moins longue que la route intérieure du Sinaï, put reprendre. Dès la fin du mois d'août 1187, les caravanes musulmanes empruntant la route côtière ne furent plus soumises à l'imposition des Francs, un événement suffisamment important pour être relevé par les chroniqueurs [359]. Tous les problèmes de sécurité ne furent pas réglés pour autant. Le 24 juin 1192, une caravane escortée d'une garnison, en provenance d'Égypte et en route vers Jérusalem, fut attaquée par les Francs. Plus de cinq cents personnes et trois mille chameaux furent capturés sans compter les chevaux et les mulets. Al-Harawî, l'auteur du traité de gouvernement, qui cheminait avec le convoi, fit lui-même les frais de cette attaque. Il réussit à s'enfuir mais perdit toutes ses affaires et ses précieuses notes. Richard Cœur de Lion lui promit de tout lui restituer s'il venait le voir, ce qu'il se refusa à faire [360].

En Jéziré également les routes pouvaient être dangereuses, mais pour d'autres raisons que celles liées aux Francs. Dans cette région, l'insécurité résultait le plus souvent des conflits qui opposaient les Turcomans aux Kurdes, des conflits qui naissaient parfois d'incidents en apparence anodins. Ainsi en 1185, des Turcomans célébraient une noce lorsque des Kurdes voulurent y participer. Ils furent repoussés, l'incident dégénéra et le marié fut tué. Ce fut le point de départ d'un conflit de plusieurs années qui toucha non seulement les Turcomans et les Kurdes de Jéziré, mais aussi ceux de Syrie, d'Irak, d'Arménie et d'Azerbaïdjan. Il en résulta une grande insécurité, des pillages et beaucoup de sang versé. En 1186, al-Fâdil fait allusion à cette insécurité des routes entre la Syrie et la Jéziré qui, à son grand regret, l'empêche d'aller au chevet de Saladin, alors malade à Harrân [361].

Si la sécurité des communications resta l'une des préoccupations majeures de Saladin, il ne négligea pas pour autant la construction de routes et surtout de ponts, en Égypte notamment, dans les régions facilement inondables en période de crue du Nil. En 1181-1182, il ordonna aux gouverneurs de la région du Delta de restaurer tous les ponts de leur province [362]. Il fit aussi construire avec les matériaux des petites pyramides de Guizeh, une chaussée sur la rive du Nil, à l'ouest de Fustât et un pont de quarante arches, à la hauteur de Guizeh, sur la route d'Alexandrie, afin de faciliter la circulation entre les deux rives du fleuve, même en période de crue [363]. En Syrie, il fit construire un caravansérail à une cinquantaine de kilomètres au nord de Damas, sur la route de Homs. L'inscription retrouvée au-dessus de la porte d'entrée de l'édifice en témoigne encore aujourd'hui. Appelé Khân al-Sultân (Caravansérail du Sultan) à l'époque d'Ibn Jubayr, le site est

aujourd'hui connu sous le nom de Khân al-ʿArûs (Caravansérail du Marié) [364].

Le contrôle du sultan sur les marchés

Les grandes villes d'Égypte, de Syrie et de Haute-Mésopotamie étaient toutes pourvues de marchés animés où se vendaient des marchandises variées provenant des campagnes environnantes ou du grand commerce : produits alimentaires, épices, matières premières nécessaires à l'industrie textile, étoffes et cuirs, orfèvrerie, poterie, chaudronnerie, verrerie et ustensiles divers. L'action du prince, dans ce domaine, s'exerçait par l'intermédiaire d'un préfet des marchés (*muhtasib*) nommé directement par lui. Le *muhtasib* était d'abord chargé de veiller, au nom du souverain, à l'application de l'obligation coranique « ordonner le bien et interdire le mal », ce qui lui conférait non seulement un rôle de surveillance des marchés mais donnait aussi à sa fonction un caractère religieux et juridique. Des traités, théoriques ou pratiques, étaient souvent rédigés pour rappeler les devoirs attachés à cette fonction. Sous le règne de Saladin, un Syrien nommé al-Shayzarî fut l'auteur d'un ouvrage de ce genre dans lequel sont énumérées toutes les règles qu'un *muhtasib* se doit de faire respecter en matière de contrôle des transactions et de répression des fraudes, d'hygiène et de propreté, d'entretien de la voirie et des lieux de prière, de prévention des incendies, de surveillance des mœurs et de certains métiers exercés dans les souks (changeurs, coiffeurs et barbiers, médecins et phlébologues, marchands d'esclaves). Même si l'auteur n'a pas rédigé cet ouvrage à la demande de Saladin – il le composa selon ses propres termes à

la demande d'un *muhtasib* [365] –, nous savons qu'il lui en dédia un autre, ce qui semble indiquer qu'il faisait partie de son entourage.

En tout cas, l'intérêt que Saladin prenait à la moralisation et au bon fonctionnement des marchés ne fait aucun doute à la lecture de deux autres documents. Le premier est un diplôme d'investiture d'un *muhtasib* rédigé par al-Fâdil, sans doute à la demande de Saladin [366] ; le second est le décret de nomination du *muhtasib* d'Alep que Saladin fit rédiger par ʿImâd al-Dîn, en 1183, et dont le contenu non seulement nous informe sur le rôle du *muhtasib* mais nous donne aussi un aperçu pittoresque de ce que pouvait être la vie dans les marchés :

> Puisque nous avons l'obligation d'ordonner le bien et d'interdire le mal, d'administrer les affaires du peuple conformément aux dispositions de la Loi sans défaut [...], nous jugeons nécessaire de nommer à la fonction de *muhtasib* un homme de noble extraction et de haute autorité, [...] un homme à qui la crainte de Dieu donne des forces, [...] un homme possédant une foi sincère qui l'empêche de dévier d'un chemin rectiligne. [...] Qu'il observe le peuple des marchés : il traitera avec bienveillance les marchands dont il aura remarqué la probité, mais il instruira ceux qui auront témoigné d'une totale ignorance de la Loi. [...] Touchant les boissons enivrantes, qu'il les recherche et les répande sur le sol et qu'il applique la peine légale à qui en aura bu, dès que le coupable aura repris ses sens. [...] Qu'il prohibe la fraude sur les marchandises et les monnaies, l'usure sur les prêts et les contrats, la tricherie sur les volumes, les poids et les longueurs et qu'il interdise qu'on s'écarte des mesures coutumières admises par la Loi religieuse. [...] Qu'il pourchasse les camelots et les charlatans qui pratiquent la médecine à la manière des astrologues ; qu'il empêche de traiter les maladies et les indispositions, de soigner les yeux et de prescrire des remèdes à la hâte et au jugé, de vendre des médicaments frelatés et inconnus et de leur inventer des noms inusités et ignorés des anciens. Qu'il chasse les gens qui se mêlent d'astrologie, de prestidigitation, de divination, et qu'il méprise hautement les adeptes des sciences occultes habitués à n'agir que selon les indications qu'elles fournissent. Qu'il protège les mosquées et les lieux de culte en empêchant les artisans d'y installer leurs échoppes, les conteurs publics d'y réunir leur auditoire, les commerçants et les artisans d'en faire des magasins et des logements. Qu'il réprouve avec la plus grande vigueur la nudité, surtout dans les bains publics [...] [367].

Les attributions du *muhtasib*, et à travers lui celles de l'État, se répartissaient donc en deux grandes catégories : celles qui relevaient de la surveillance des marchés et celles qui concernaient la morale publique et l'observation des devoirs religieux. Parmi ses attributions économiques, l'une des plus importantes était le contrôle des poids et mesures et la répression des fraudes. Il se devait aussi d'empêcher toute spéculation ou accaparement des marchandises afin d'assurer une libre concurrence. Certains, en effet, stockaient les marchandises pour les revendre quand les prix montaient. En théorie, le *muhtasib* n'avait pas le pouvoir de fixer les prix, mais il devait empêcher toute hausse excessive en particulier des produits alimentaires de base, comme les céréales. À l'exception des produits stratégiques tels que le bois, le fer et la poix, dont le prix était fixé par l'État égyptien, les prix fluctuaient en fonction de nombreux critères, les plus importants étant la valeur de la monnaie et la masse monétaire, les rapports entre l'offre et la demande ainsi que la situation politique. Des prix bas étaient le plus souvent interprétés par les habitants comme des signes de stabilité et de prospérité.

Dans le domaine monétaire, nous avons vu l'attention portée à Saladin à la revalorisation de la monnaie d'argent égyptienne, une politique qui ne porta pas tous les fruits espérés. Dans le domaine de l'offre, il suffisait d'une mauvaise crue du Nil, d'une inondation ou au contraire d'une sécheresse pour que les prix des denrées alimentaires s'envolent. Sous le règne de Saladin, la tendance générale fut plutôt à la stabilité, même lors de sa prise de pouvoir en Égypte, alors qu'on aurait pu craindre une période de troubles[368]. Cette relative stabilité des prix n'empêchait pas les crises ponctuelles, dues le plus souvent à des catastrophes naturelles qui détruisaient les récoltes. Ainsi en Égypte, la

mauvaise crue de 1179 entraîna une flambée des prix, suivie d'une épidémie qui emporta en quelques jours dix-sept mille personnes dans la seule agglomération du Caire [369]. Quatre ans plus tard, ce fut au contraire une crue trop abondante qui noya les champs et détruisit les villages. Durant le règne de Saladin, l'Égypte fut encore victime de plusieurs autres accidents climatiques et épidémies [370] qui eurent des répercussions sur la cherté de la vie. De même en Syrie, la sécheresse, qui sévit entre 1176 et 1180, entraîna une très forte hausse des prix, des épidémies et une grande famine au cours de laquelle on releva même, comme souvent en pareille situation, des cas d'anthropophagie [371].

Assurer l'approvisionnement de l'Égypte en matériaux stratégiques et en produits de base pour la population, veiller à la sécurité des communications, à un juste prélèvement des taxes douanières, à la stabilité des prix et à la moralisation des marchés, tels semblent avoir été les objectifs de Saladin dans le domaine économique. Des objectifs qu'il ne parvint pas toujours à réaliser en raison des nombreux conflits militaires, de l'opposition des tribus arabes, de l'incapacité de l'État à contrôler la corruption d'une partie des fonctionnaires et, bien sûr, des accidents climatiques.

VI
LA LÉGENDE

> Je vis ce Brutus qui chassa Tarquin, Lucrèce, Julia, Martia et Cornélia et seul, à l'écart, je vis Saladin.
>
> (Dante, *Enfer*, chant IV, trad. J. Risset)

La légende qui, du Moyen Âge à nos jours, a entouré Saladin ne peut être analysée ni comprise hors du contexte historique, littéraire et politique de son apparition et de sa propagation. Dès la fin du XII^e^ siècle, les Occidentaux ont tenté de trouver des explications aux nombreux succès du sultan. Celui-ci a d'abord pris dans l'imagination populaire l'allure d'un fléau envoyé par Dieu pour punir les chrétiens de leur impiété. Quelques siècles plus tard, Voltaire, au contraire, mettra l'image du sultan au service de sa critique virulente du christianisme. C'est qu'entre-temps, la représentation de Saladin en Europe a fini par l'ériger en modèle de souverain équitable, généreux et chevaleresque. En Orient, le contexte politique et religieux fut encore plus déterminant dans la manière dont se forgea l'image du conquérant de Jérusalem. Au XX^e^ siècle, la montée du nationalisme, la décolonisation, le conflit arabo-israélien, la politique américaine au Proche-Orient, l'incurie d'un grand nombre de régimes arabes et le sentiment d'humiliation ressenti par les populations, ont grandement favorisé l'émergence

d’un Saladin héros de la résistance à l’Occident. Investi des plus hautes vertus – le courage, la grandeur d’âme, la piété, le sens de la justice –, il est devenu le modèle par excellence d’une identité arabe revalorisée, idéale. Modèle du monarque idéal, chevalier sans peur et sans reproche, rassembleur des trois religions, héros des grandes causes arabes contemporaines, Saladin reste, aujourd’hui encore, une figure historique qui oscille sans cesse entre mythe et réalité.

24
Naissance et devenir

Si Dante, au début du XIV^e^ siècle, mit dans sa *Divine comédie* le Prophète Mahomet en Enfer, la place qu'il réserva à Saladin dans les Limbes, aux côtés d'Avicenne, d'Averroès et de ces païens vertueux que furent Socrate, Platon et Aristote, fut beaucoup plus enviable[1]. Quelques décennies plus tard, Pétrarque, dans son *Triomphe de la Renommée*, accorda lui aussi à Saladin une place de choix parmi les hommes qui s'illustrèrent par les armes[2]. Un traitement de faveur qui s'inscrivait dans la lignée d'une littérature épique et romanesque née dès le début du XIII^e^ siècle en Occident[3].

La question qui se pose est de savoir comment un guerrier, un combattant acharné du jihad, qui reprit Jérusalem et de nombreux territoires aux Francs, finit par incarner, en Occident, l'idéal du chevalier chrétien, preux, généreux et magnanime. Rappelons, avant d'essayer d'y répondre, que Saladin ne fut pas le seul chef musulman de cette époque à entrer dans la légende. L'imaginaire occidental se plaisait, en effet, à « convertir » au christianisme les figures de l'Islam qu'il admirait. Ainsi, l'une des versions de la *Chanson des Chétifs* nous montre-t-elle Karbughâ – l'émir de

Mossoul qui avait combattu les croisés sous les murs d'Antioche en 1098 – renoncer à sa religion pour adopter celle du Christ ; de même, l'atabeg de Damas Tughtegin, principal adversaire des Francs au début du XII^e^ siècle, devint, sous le nom de Huon de Tabarié (par assimilation avec Hugues de Tibériade), le héros d'un poème anonyme du XIII^e^ siècle, l'*Ordene de chevalerie*, dans lequel il apparaît en prince musulman converti au christianisme et combattant aux côtés des Francs de Jérusalem [4]. Au XV^e^ siècle, dans un roman en prose intitulé *Saladin*, le même Huon Dodequin de Tabarié, prisonnier de Saladin, est celui qui l'adoube chevalier [5]. À l'origine de ces légendes, il y avait, sans aucun doute, l'admiration qu'éprouvaient les Francs pour les qualités guerrières de certains chefs musulmans. Dès lors que la victoire était interprétée comme l'expression de la volonté divine, il valait mieux être battu par des hommes vaillants et chevaleresques, animés par des valeurs partagées, que par des infidèles. En présentant ses adversaires comme des chevaliers chrétiens, l'imaginaire occidental dédramatisait la défaite, trouvait une explication aux exploits des musulmans, et légitimait du même coup l'admiration qui leur était portée, dans la mesure où ils répondaient désormais aux critères occidentaux du bien et du mal. L'idée qu'un homme vertueux, un grand esprit, ne pouvait être musulman ne fut pas l'apanage des seuls souverains et chefs militaires. Plusieurs grands dominicains et franciscains du XIII^e^ siècle tentèrent, pour cette même raison, de montrer qu'Avicenne, principal propagateur de la philosophie d'Aristote en Occident, dont les œuvres étaient désormais étudiées dans les grandes universités européennes, se moquait en réalité de l'islam [6].

En outre, le développement en Occident, dès l'extrême fin du XI^e^ siècle, d'une littérature épique et romanesque en langue

vernaculaire – initialement, le français surtout – alors que débutaient la *Reconquista* en Espagne et les croisades en Orient, favorisa largement la diffusion des légendes qui avaient pour thème les combats entre chrétiens et musulmans. Les épopées, poèmes et romans qui virent le jour répandirent des thèmes littéraires essentiellement chevaleresques. Chansons épiques racontant les hauts faits (*gesta*) des héros du passé, amour courtois chanté par des troubadours, romans en vers autour des exploits d'Alexandre, du roi Arthur ou de Charlemagne, toute cette nouvelle littérature s'adressait à un public composé en grande partie de chevaliers désireux d'entendre raconter les aventures de leurs aïeux ou de leurs pairs. Les valeurs ainsi diffusées étaient celles dans lesquelles ils aimaient à se reconnaître : adresse dans le maniement des armes, largesse, courage et respect de la parole donnée. Aussi, quoi de plus naturel pour les poètes et les auteurs de roman que de chercher l'inspiration dans les aventures de leurs contemporains ? Les croisades, avec tout ce qu'elles comportaient d'exploits et de bravoure, de situations exceptionnelles et d'exotisme offraient une matière littéraire inépuisable. En s'appuyant sur les récits des pèlerins et des croisés de retour d'Orient, ils pouvaient donner libre cours à leur imagination et transposer dans leurs épopées ou leurs romans les préoccupations et les idéaux de leur époque. C'est dans ce contexte qu'il faut essayer de comprendre l'ampleur que prit, en Occident, la légende de Saladin[7]. Une légende qui se caractérise d'abord par sa précocité – elle prit forme dès le début du XIII^e^ siècle – et par une assez grande perméabilité entre sources historiques et récits légendaires. Si l'œuvre de Guillaume de Tyr, témoin direct des événements, est incontestablement une source historique de grande valeur, ses continuations françaises, l'*Itinerarium* et la *Chronique*

dite d'Ernoul, généralement considérés comme des textes historiques, ont intégré, en revanche, des éléments imaginaires que seule une confrontation minutieuse des sources occidentales et orientales permet parfois de distinguer.

Les œuvres occidentales médiévales dans lesquelles Saladin est évoqué sont relativement nombreuses. La plupart appartiennent à la littérature épique des croisades et se répartissent en ce qu'il est convenu d'appeler les deux cycles de la croisade [8]. Le premier, originaire du nord de la France et de Flandre, s'est développé durant toute la période des croisades, du début du XII^e^ à la fin du XIII^e^ siècle [9]. Il avait pour principal objectif de distraire, de proposer une histoire vernaculaire des croisades à l'intention d'un public relativement large. Selon le lieu où les œuvres étaient écrites, les exploits de tel ou tel croisé étaient mis en valeur et célébrés. Godefroi de Bouillon y occupa progressivement une place prépondérante [10], tandis que, vers la fin du XIII^e^ siècle, l'histoire du royaume de Jérusalem engloba désormais le règne de Saladin [11]. Ce premier cycle de la croisade, entièrement rédigé en alexandrins regroupés en laisses, trouve son unité dans sa forme littéraire et dans le thème central qui est celui de la glorification de la première croisade. Certaines œuvres se rapprochent davantage de la chanson de geste, d'autres de l'historiographie, de l'hagiographie ou du roman chevaleresque ; aucune ne laisse apparaître encore de réelle admiration pour Saladin ; toutes donnent un point de vue intéressant sur une certaine perception populaire de la croisade et sur la façon dont les Occidentaux se représentaient leur passé et construisaient leur mémoire.

Le deuxième cycle de la croisade fut rédigé après la chute des États latins – c'est-à-dire après 1291 –, avec l'idée sans doute d'encourager la relance des croisades. Il apparaît plus romancé que

le premier et c'est alors que la « Geste » de Saladin prend forme renvoyant de lui une image de plus en plus favorable[12]. Ce deuxième cycle se termine avec le roman *Saladin* (seconde moitié du XV^e^ siècle),qui s'étend de sa prise de pouvoir en Égypte à sa mort. Il constitue la dernière partie d'une trilogie intitulée *Jehan d'Avennes*, rédigée entre 1465 et 1468, qui elle-même reprend, en son début, un conte du XIII^e^ siècle, *La Fille du comte de Ponthieu,* dans lequel sont retracées les origines occidentales de la mère de Saladin[13].

Plusieurs autres poèmes ou romans, n'appartenant pas au cycle de la croisade proprement dit mais s'inspirant de certains de ses épisodes, évoquent eux aussi Saladin ; ainsi *Carmen de Saladino* (fin XII^e^), les *Récits d'un Ménestrel de Reims* (vers 1260), les *Contes de chevaliers du temps jadis* (fin du XIII^e^ siècle), ou bien encore *Le Pas Saladin* (fin XIII^e^-début XIV^e^ s). Au XIV^e^ siècle, Dante (m. 1321) et Boccace (m. 1375) imprimèrent leur marque dans cette tradition légendaire. L'auteur de la *Divine Comédie*, nous l'avons dit, est indulgent pour Saladin qui coule des jours paisibles dans les Limbes où séjournent les grands esprits qui n'ont pu recevoir le baptême ; de même, dans le *Banquet,* il l'évoque avec d'autres princes et seigneurs vertueux :

> Et, encore aujourd'hui, qui ne porte en son cœur Alexandre pour ses bienfaits royaux ? Qui n'a dans son cœur le bon roi de Castille, ou Saladin, ou le bon marquis de Montferrat, ou le bon comte de Toulouse, ou Bertran de Born, ou Galas de Montfeautre ? Certes, quand on fait mention de leurs largesses, non seulement ceux qui feraient les mêmes volontiers, mais ceux qui voudraient plutôt mourir que de les faire, portent amour à la mémoire de ceux-là[14].

Dans le *Décaméron* de Boccace, Saladin apparaît dans deux nouvelles sous les traits d'un souverain bienveillant, magnanime et généreux[15]. La parabole des trois anneaux, dont il est le héros,

inspira très directement, quelques siècles plus tard, le dramaturge allemand Gotthold Ephraim Lessing dans l'écriture de sa pièce *Nathan le Sage* (1779). On y retrouve Saladin investi de ces mêmes qualités, courtois envers les femmes, porteur d'un message humaniste, épris de vérité. Dans un genre plus historique, Voltaire dans son *Essai sur les mœurs* (1756) retient encore quelques éléments légendaires pour dresser un portrait flatteur de Saladin et, ce faisant, exprimer sa critique radicale du christianisme. Son Saladin est généreux, courtois, compatissant, modeste et respectueux des traités et des religions [16]. Au début du XIX^e^ siècle, le romancier écossais Walter Scott, dans *Le Talisman* ou *Richard en Palestine* (1825), éprouve lui aussi une grande admiration pour un Saladin courageux, intelligent, fidèle à sa parole, généreux et compatissant, qui s'oppose à un Richard Cœur de Lion beaucoup plus impitoyable. L'auteur va même jusqu'à s'interroger sur cette époque « où l'on voit le monarque anglais et chrétien montrer toute la cruauté et la violence d'un sultan d'Orient, et Saladin déployer au contraire, la politique avisée et la prudence d'un souverain européen, tandis que chacun d'eux s'efforçait de surpasser l'autre en qualités chevaleresques de bravoure et de générosité [17] ». Tous les autres auteurs anglais de la fin du XIX^e^ siècle et du début du XX^e^ siècle qui s'intéressèrent à Saladin eurent, de même, tendance à projeter sur lui leur propre représentation du héros [18].

Du XIII^e^ au XIX^e^ siècle, ce sont donc souvent les mêmes thèmes qui nourrirent la légende de Saladin, des thèmes qui reflétaient aussi bien les aspects les plus marquants du personnage que les valeurs et les idéaux que l'Occident cherchait, de son côté, à promouvoir.

25
Anti-héros ou prophète annoncé ?

À l'opposé de cette vision positive, il y eut aussi, en Occident, ce que l'on pourrait appeler la « légende noire » de Saladin. Celle-ci puisa en particulier son inspiration dans les conditions de son accession au pouvoir pour faire de lui la figure même de l'imposture et de l'illégitimité. Ainsi un poème latin anonyme, *Carmen de Saladino*, probablement rédigé en 1187, nous le présente en usurpateur, en fils bâtard de Nûr al-Dîn, qui, après avoir séduit la femme de son père, devint son amant, tua le vizir et le calife du Caire, empoisonna Nûr al-Dîn et écarta son fils légitime pour s'emparer du trône :

> Lorsqu'il lui aurait fallu être au service du roi,
> Il ne fut pas un Joseph, et n'aurait pas même dû être un Joseph,
> Enclos dans la couche du roi par un crime envers une femme,
> Il corrompit sa dame, homme adultère, voleur trop audacieux,
> Souvent une vie stupide plaît à la femme légère,
> Autrefois gardien de troupeau, il souille à présent l'union conjugale du roi,
> Ainsi, la reine soumet au serviteur sa seigneurie,
> Le roi jaloux ignore cette faute,
> La reine recommanda fourbement Saladin au roi,
> Pour qu'ainsi elle se vautre plus librement dans l'adultère,
> Par une telle occasion, Saladin s'élève hors de toute mesure,

> Noradinus aime plus ce serviteur que les grands,
> En toute liberté il [Saladin] entre dans la chambre nuptiale du roi et en sort,
> Il demeure dans la chambre nuptiale quand le roi va en n'importe quel lieu,
> Par un édit général, il devient le premier parmi les princes,
> Par un tel crime Saladin devient presque l'égal du roi [19].

Un homme sans légitimité dynastique, parvenu au pouvoir par toutes sortes de moyens criminels, telle est la représentation sombre du poète. Il est amusant de constater que la référence à Joseph, si souvent utilisée par les auteurs arabes, est ici retournée contre Saladin : à la résistance de Joseph aux tentatives de séduction de la femme de son maître (Genèse, 39, 7-20) s'oppose la corruption par Saladin de la femme de Nûr al-Dîn. Les parcelles de vérité, comme l'extraction modeste de Saladin, l'assassinat de Shâwar, la mort du calife, la tension avec Nûr al-Dîn puis le mariage avec sa veuve, sont volontairement noircies pour faire de lui l'anti-souverain par excellence. Son origine bâtarde s'oppose à la lignée dynastique, la trahison se substitue à la loyauté, la violence prend le pas sur le maintien de la paix.

Des traces de cette vision négative de Saladin se retrouvent jusque dans la chronique latine de la troisième croisade (*Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi*) qui le dépeint non seulement en homme avide de pouvoir, sorti de rien – par opposition à Richard Cœur de Lion dont le prestige est mis en valeur en cette période de crise politique de la monarchie anglaise – mais aussi sous des traits pour le moins inattendus de souteneur :

> Saladin s'enrichissait de gains mal acquis en percevant un tribut sur les filles de Damas. Celles-ci ne pouvaient se prostituer sans avoir obtenu de lui, à prix d'argent, la licence d'exercer leur métier honteux. [...] Ce maquereau, qui possédait un royaume de bordels, une armée de tavernes, qui n'avait eu pour toute étude que les dés et l'ail [20], se trouvait soudainement élevé au rang le plus haut [21].

Une image noire qui tirait probablement son origine de la fonction de chef de police qu'exerça Saladin à Damas, vers 1165. Bâtard pour les uns, souteneur pour les autres, on lui attribuait tout ce qu'il y avait de plus méprisable, en une époque où le lignage et la notion d'autorité héréditaire, en Occident, occupaient une place primordiale. N'était-ce pas, en effet, le sang de la noblesse qui donnait le pouvoir de commander ? Or cette noblesse se définissait d'abord par la parenté [22]. C'est donc la légitimité à régner de Saladin qui est ici mise en cause, par opposition aux légendes naissantes qui le représentaient comme un modèle de souverain, lui inventant un lignage qui le faisait descendant du comte de Ponthieu par sa mère [23].

Guillaume de Tyr lui-même est assez partagé au sujet de Saladin. S'il ne peut cacher une certaine admiration pour ses qualités guerrières et sa grande générosité, il n'en donne pas moins l'image d'un ennemi ambitieux tuant traîtreusement le calife à coups de massue et transperçant de son glaive toute sa progéniture, d'un usurpateur dépourvu de tout sentiment humain [24]. Le même auteur souligne également l'origine humble du sultan et attribue son ascension politique à la chance plutôt qu'à l'héritage. S'il parle de lui comme d'un tyran, c'est parce que, d'une part, le danger qu'il représentait pour les Francs, à son époque, était réel – d'où sa peur –, mais aussi parce que cette présentation correspondait à la conception médiévale de l'histoire dans laquelle les tyrans sont envoyés par Dieu pour punir les chrétiens de leurs péchés. Or, pour Guillaume, l'une des explications des défaites franques résidait dans le fait que les péchés des hommes – surtout ceux des Francs d'Orient – avaient suscité la colère de Dieu. Celui-ci les aurait donc châtiés en leur envoyant Saladin qui régnait désormais sans partage sur un territoire musulman réunifié [25].

Cette même idée se trouve exprimée dans la bulle papale *Audita tremendi* du 29 octobre 1187, dans laquelle Grégoire VIII laisse entendre que Dieu n'a donné la victoire à Saladin que pour punir les chrétiens de leurs dissensions et de leurs fautes. Pour lui, nul besoin cependant de noircir l'image de Saladin qui n'est ni plus ni moins qu'un instrument de Dieu. Pierre de Blois (m. vers 1211), en revanche, dans sa « Passion de Renaud » le présente comme un Antéchrist cruel, un persécuteur des chrétiens, et le qualifie de « fils de perdition avec le nom funeste et damné duquel je pollue à contrecœur et douloureusement cette lettre [26] ».

De manière plus anecdotique, la *Continuation* française de Guillaume de Tyr tente d'expliquer les victoires de Saladin par la sorcellerie [27]. L'action se déroule dans le camp des Francs à Saphorie, en 1187, avant la bataille de Hattîn :

> Je dois vous raconter un incident concernant les hommes de l'ost, même si cela semble insensé et si la Sainte Église a interdit aux gens d'y croire. Lorsque l'ost quitta les sources de Saphorie et passa à deux lieues au-delà de Nazareth, quelques sergents de l'ost trouvèrent une vieille femme sarrazine montée sur un âne. [...] Ils lui demandèrent où elle allait à cette heure, mais elle fut incapable de leur donner une réponse adéquate. Alors ils la menacèrent et la torturèrent et elle admit qu'elle était l'esclave d'un Syrien de Nazareth. Ils lui demandèrent où elle allait. Elle leur dit qu'elle se rendait auprès de Saladin pour recueillir la récompense du service qu'elle lui avait rendu. Ils la torturèrent davantage pour découvrir ce qu'était ce service. Elle révéla qu'elle était sorcière et qu'elle avait ensorcelé les hommes de l'ost ; par deux nuits elle les avait encerclés et avait jeté ses sorts par le diable. S'ils étaient restés et n'avaient pas bougé du camp, elle les aurait liés si durement par l'art du diable que Saladin les aurait tous pris et nul n'aurait pu s'échapper. Elle leur dit que les choses iraient mal pour eux et qu'un petit nombre d'entre eux survivraient [28].

Les Francs décidèrent de brûler la sorcière, mais par deux ou trois fois elle en réchappa. Alors ils la décapitèrent, taillèrent sa tête en deux et jetèrent son cadavre dans les flammes. Et l'auteur d'ajouter que ces événements n'ont rien de surprenant pour qui les rapproche de l'histoire biblique de Balaq et Balaam (Nombres, 22)

dans laquelle Balaq, le roi de Moab, propose au « sorcier » Balaam de l'or et de l'argent en quantité afin qu'il aille « jeter un sort » aux Enfants d'Israël en route vers la Terre promise. Toutefois, l'Ange de Yahvé intervient pour barrer la route à l'ânesse que monte Balaam et faire comprendre à celui-ci qu'il ne doit pas maudire le peuple d'Israël. Ici s'arrête l'extrait biblique, mais l'auteur de la *Continuation* poursuit avec un récit tiré sans doute des *Antiquités judaïques* de l'historien Flavius Josèphe (Ier siècle après J.-C.) [29] : ne pouvant venir à bout des juifs par les malédictions et la sorcellerie, Balaq a recours à une ruse – il leur envoie les plus belles filles de son pays, avec du vin, pour les séduire, les corrompre et les forcer à renoncer à leur religion. Les juifs succombent et le châtiment de Dieu s'abat sur eux. L'auteur de la *Continuation* conclut alors en disant : « Personne ne devrait s'étonner de la perte de la terre de Jérusalem, car ils commirent tant de péchés à Jérusalem que Notre Seigneur en fut extrêmement courroucé. Ils servirent ainsi le diable qui en retour les trompa en injectant de la haine entre eux de sorte que le Royaume fut détruit [30]. » La morale de l'histoire est donc claire : si Saladin est assimilé à Balaq, le roi rusé et fourbe qui n'hésite pas à user de tous les subterfuges, il apparaît aussi comme le fléau que Dieu envoie aux Francs pour les punir de leurs péchés, semer la discorde entre eux et leur enlever Jérusalem. Également rapporté par la *Chronique* dite d'Ernoul, cet épisode fut illustré dans l'enluminure d'un manuscrit daté du début du XIVe siècle. Dans le registre supérieur, on aperçoit Saladin, entouré de ses soldats, qui assiste à l'arrestation de la sorcière par les Francs, alors que dans le registre inférieur on voit un souverain chrétien contempler le supplice de la même sorcière, condamnée au bûcher puis s'apprêtant à être décapitée [31].

De manière générale, même si la « légende noire » du sultan ne disparut pas totalement du second cycle de la croisade, plus on s'éloigne de l'époque de Saladin, plus la vision occidentale devient positive. L'*Estoire de la guerre sainte* d'Ambroise, un poète qui accompagna Richard Cœur de Lion à la croisade, marque de ce point de vue une transition. Au début de son œuvre, en effet, Ambroise rend Saladin responsable du massacre des prisonniers musulmans d'Acre, il le critique pour la violence de ses réactions après la défaite et le décrit comme un souverain plus rusé que courageux. Mais Saladin apparaît ensuite sous un jour meilleur, notamment lorsqu'il reçoit l'évêque de Salisbury, Hubert Walter, avec courtoisie et générosité[32]. Progressivement, ce qui était trahison et perfidie se transforme en ruse et en audace et le coup de force prend des allures de prophétie. Dès le XIII^e^ siècle, les continuations françaises de Guillaume de Tyr décrivent la ruse imaginée par Saladin pour approcher le calife et mettent en relation sa prise de pouvoir en Égypte avec une prophétie selon laquelle les chevaux postés devant le palais du calife au Caire seraient montés par ʿAlî, gendre du Prophète, qui réapparaîtrait, un jour, pour se rendre maître « de toute Paienie et de partie de Crestiienté ; et par tout le mon iroit sa renommée »[33]. Cette version fut reprise au XV^e^ siècle dans *Saladin* :

> Après toutes ces tentatives, sachant que l'émir était effectivement dans les murs mais qu'il était impossible de se rendre maître de lui autrement que par la ruse, Saladin mit sur ses épaules un bât chargé de bois et s'arma d'un couteau qu'il glissa le long de sa cuisse : ce fut là sa seule arme. Puis il réunit quarante chevaliers à qui il fit revêtir des habits de paysans ou de charretiers, mais portant des armes sous leurs vêtements ; à chacun d'eux il remit une badine d'ânier. Avant son départ, il ordonna à ses hommes de s'armer et de pénétrer dans Le Caire pour lui prêter main-forte dès qu'ils l'entendraient sonner du cor. Il n'eut aucun mal à se faire ouvrir la porte, car les portiers, qui le reconnurent aussitôt, pensèrent que c'était là façon d'aller demander humblement merci à leur souverain : c'est ainsi qu'il pénétra dans la ville avec ses chevaliers. Inutile de dire que la foule s'amassa autour de lui dans la grand-rue du Caire quand on le vit marcher à

> quatre pattes comme un animal suivi par les siens, la badine à la main : le spectacle en valait la peine. Il fit donc accourir petits et grands.
> On annonça la nouvelle au roi ; lui aussi crut que Saladin venait se rendre à sa merci, reconnaissant qu'il fallait être bien « bête » pour l'avoir attaqué. C'est pourquoi il alla au-devant de lui, ému de pitié pour cet homme qui avouait son « ânerie ». Mais dès qu'il fut à portée de Saladin, celui-ci se dressa en pied, jeta au loin bât et bûches, et après avoir dit aux siens de faire leur devoir, sonna de son cor. Sur quoi sans éprouver de crainte, il dégaina son couteau et en frappa l'émir sous les yeux de tous ses princes : il n'y en eut pas un pour oser intervenir, tant ils prirent peur devant l'audace de l'entreprise. [...] Sur quoi les princes reconnurent Saladin pour leur maître et lui livrèrent le palais. Il y trouva un magnifique cheval que personne n'avait encore osé monter ; il avait été prédit que celui qui en serait capable deviendrait roi de Babylone au Caire et acquerrait une grande renommée parmi les Sarrasins. Dès qu'il le vit, Saladin se mit en selle, et aussitôt, le cheval lui fit fête, hennissant, dressant les oreilles et frappant du pied. Ce qui valut à son cavalier d'être immédiatement honoré du titre de roi par les gens du Caire [34].

Contrairement à la « légende noire » qui met l'accent sur la perfidie avec laquelle Saladin accéda au trône, ces récits lui reconnaissent une légitimité, celle que lui donnent son courage – il ne craint ni de tuer l'émir devant tous les siens ni de dompter le cheval – et surtout la prophétie. Quelle signification leur donner et d'où tirent-ils leur origine ? De telles histoires circulaient-elles, en Égypte, à l'époque de Saladin ? Pourquoi cette association entre ʿAlî, c'est-à-dire les chiites, et Saladin ? Faut-il voir dans ce type de récit, comme l'a fait Hannes Möhring, une prétention de Saladin à se faire reconnaître comme le Mahdî (« le bien-guidé »), c'est-à-dire comme celui dont les sunnites et les chiites pensent qu'il régnera avant la fin du monde, ouvrira une ère nouvelle et restaurera l'islam dans sa perfection primitive [35] ? Je ne crois pas que l'on puisse aller aussi loin. Si une telle identification avait existé dans l'entourage de Saladin, nous en aurions retrouvé des traces dans les sources arabes. Or, il n'existe rien de tel. Certes, ʿImâd al-Dîn, dans l'introduction de son ouvrage sur les conquêtes de Saladin, propose, après avoir évoqué les différents calendriers, de faire démarrer son récit avec « une seconde hégire », celle de

« l'émigration de l'islam vers Jérusalem », c'est-à-dire 1187, date de la conquête de la ville sainte par Saladin. Il est également vrai que le retour de Saladin à Damas, au mois de mai 1188, est rapporté en ces termes :

> Le ciel de la douceur se rasséréna, les coursiers indomptés du succès devinrent dociles. Le sultan soutint celui qui l'implorait, désaltéra celui qui avait soif, favorisa l'intègre et abattit le méchant, loua celui qui se montrait utile et fit régner la justice au point qu'on dit de lui : « C'est le Mahdî [36]. »

Mais il ne s'agit là que de formules rhétoriques qu'on ne peut prendre à la lettre. On connaît le style lyrique de ʿImâd al-Dîn et son amour des métaphores destinées à répandre l'image d'un Saladin modèle de justice et de vertu. Nous avons déjà vu que les allusions au Prophète, à ses batailles, à son ascension vers les cieux depuis Jérusalem sont nombreuses dans la littérature panégyrique de Saladin, ce qui ne veut pas dire qu'il fut lui-même considéré comme prophète. Quand al-Fâdil écrit à Saladin : « Notre maître a dépensé l'argent de l'Égypte pour conquérir la Syrie, l'argent de la Syrie pour conquérir la Jéziré et l'argent de tous pour conquérir le littoral. Si Dieu veut, l'argent de Constantinople sera dépensé pour la conquête de Rome [37] », doit-on en déduire qu'il envisageait réellement la conquête de l'empire byzantin et de l'Italie ? Non, bien sûr. De même lorsqu'il dit à Saladin que « Dieu lui a donné deux royautés en héritage : la royauté d'ici-bas et celle de l'au-delà [38] », c'est de récompense divine qu'il s'agit et pas d'une ère nouvelle. Sur un plan purement politique, comment Saladin, qui rechercha tout au long de son règne l'appui du calife de Bagdad, aurait-il pu justifier une telle prétention ?

L'origine de cette histoire serait plutôt à chercher, me semble-t-il, du côté des nombreuses traditions et légendes qui circulaient en Égypte et que la population tentait de relier, d'une façon ou d'une

autre, aux événements qu'elle vivait. Nous avons déjà évoqué, par exemple, l'histoire rapportée par Ibn Jubayr des deux statues du Caire, annonçant l'une la conquête des Seljoukides et l'autre celle des Almohades[39]. Il n'est pas impossible que dans les milieux chiites du Caire, des légendes mêlant traditions antiques (Alexandre domptant Bucéphale) et traditions attachées à la famille de ʿAlî aient circulé. Après tout, n'est-ce pas à Alexandrie, au début de notre ère, que vécut le Pseudo-Callisthène, auteur de la plus ancienne version grecque du *Roman d'Alexandre*[40] ? Le motif de l'apprivoisement du cheval sauvage par Alexandre, interprété comme l'annonce de sa domination sur le monde, fut également repris en Occident et a pu influencer les auteurs latins. La confusion avec Saladin aurait pu, dans ce cas, se produire dans les milieux francs de Terre sainte et se répandre ensuite[41]. Mais tout cela ne relève, bien sûr, que du domaine de l'hypothèse.

26
Le chevalier preux et généreux

L'un des aspects récurrents de la légende de Saladin fut de le représenter sous les traits d'un chevalier adoubé par les Francs. Cette idée se répandit si profondément en Occident, qu'en 1930 encore Charles J. Rosebault, dans son ouvrage intitulé *Saladin, Prince of Chivalry* (Londres), consacrait un chapitre entier à l'adoubement de Saladin par Onfroi de Toron [42]. Pour les uns, Saladin fut armé chevalier durant sa captivité dans la forteresse de Montréal (Shawbak) par son seigneur Onfroi de Toron ; pour les autres, il fut adoubé par Hugues de Tibériade assimilé parfois à l'atabeg de Damas Tughtegin, sous le nom de Huon Dodequin de Tabarié, lui-même converti au christianisme [43].

L'un des textes qui illustre le mieux l'image de Saladin chevalier est un poème français, intitulé *LePas Saladin*. Sans doute composé au début du XIV^e^ siècle pour célébrer la chevalerie française et anglaise, ce poème raconte le passage de Saladin dans un défilé exigu, à proximité d'Acre, défendu par Richard Cœur de Lion et douze chevaliers chrétiens, une sorte de *Chanson de Roland* inversée, car ici ce sont les musulmans qui sont défaits [44]. Cette

histoire tire probablement son origine de la victoire remportée durant l'été 1192 par Richard Cœur de Lion, près de Jaffa. Saladin y est décrit comme l'étaient traditionnellement les chefs musulmans dans les chansons de gestes. Associé à Mahom, Apolin et Tervagant, trois divinités déjà présentes dans la *Chanson de Roland*, il apparaît orgueilleux mais aussi respectueux des valeurs chevaleresques. Ainsi le voit-on arrêter le combat pour ne pas tuer davantage de chevaliers chrétiens, lui-même ayant été adoubé par « Hues », c'est-à-dire Hugues de Tibériade. Plus tard, dans le roman *Saladin*, ce thème du combat dans un défilé étroit fut repris, mais cette fois en Angleterre et sous une autre forme : Saladin propose aux barons chrétiens d'opposer deux chevaliers chrétiens à deux chevaliers musulmans et promet de livrer le passage si ses chevaliers sont battus. Fidèle à sa promesse, il se retire une fois le combat remporté par les chrétiens. « Après son départ, on appela "le Pas de Saladin" ce passage qu'il n'avait pu conquérir [45]. »

Une fois les qualités du chevalier Saladin reconnues, on en vint à le représenter dans des combats singuliers contre l'autre héros de ce temps, Richard Cœur de Lion. L'issue du combat variait selon le contexte dans lequel l'œuvre était rédigée. Dans un poème d'origine anglo-normande, écrit à la gloire de Richard Cœur de Lion, entre 1230 et 1250, le combat entre les deux souverains se déroule dans des conditions plutôt fantastiques. La scène se passe à l'extérieur du Caire assiégé. De l'intérieur de la ville, Saladin envoie à Richard un magnifique cheval qui cache néanmoins un redoutable défaut : non seulement l'animal est possédé par un diable, mais pour peu que sa jument de mère, montée par Saladin, se prenne à hennir, le voilà qui accourt et, à genoux, se met à la téter. Prévenu par un ange, Richard libère le cheval de son mauvais esprit et lui bouche les oreilles avec de la cire afin de le

rendre sourd aux appels de sa mère. Ainsi parvient-il à renverser Saladin et à sortir victorieux de la bataille [46].

L'*Itinerarium* et l'*Estoire de la guerre sainte* d'Ambroise sont également très favorables à Richard Cœur de Lion. Dans ces deux récits, le portrait noirci de Saladin intègre toutefois ses prouesses et son courage, mettant ainsi en valeur le mérite du roi d'Angleterre. Philippe Auguste, en revanche, y est décrit en homme avare et lâche, ce qui a pour effet de placer l'adversaire musulman au-dessus du Français [47]. Dans *Saladin*, c'est l'inverse : Richard Cœur de Lion y est terrassé par « le chevalier étranger » qu'est Saladin. La scène a lieu dans un tournoi qui se déroule à Cambrai [48] et son issue reflète bien le sentiment anti-anglais qui prévalait à une époque où l'ennemi de la France n'était plus le sultan mais le roi d'Angleterre. Celui-ci est d'ailleurs décrit comme un souverain craintif – il pleure en apprenant l'arrivée de Saladin – et comme un traître envers le roi de France.

Saladin fut aussi largement représenté en chevalier dans l'art occidental des XIII^e^ et XIV^e^ siècles, tant sur les enluminures de manuscrits et les peintures murales, que sur les tapisseries et même sur certains objets mobiliers [49]. Le célèbre *Pas Saladin* fut peint sur les murs de plusieurs châteaux et, selon le grand chroniqueur français du XIV^e^ siècle, Jean Froissart, il fut même donné en représentation à Paris en 1389. Quelque temps plus tard, le marquis Thomas III de Saluces insère, à son tour, *Le Pas Saladin* dans son roman *LeChevalier errant* (1394-1395). L'un des manuscrits de cette œuvre, daté de 1404 environ, contient une enluminure illustrant l'épisode [50]. En 1252, dans le cadre de sa propagande en faveur d'une nouvelle croisade, Henri III d'Angleterre fit lui aussi représenter dans plusieurs de ses châteaux des scènes de la croisade de son oncle Richard Cœur de Lion – en

particulier un duel avec Saladin [51]. Ailleurs, à l'abbaye de Chertsey notamment, dans le comté de Surrey au sud-est de l'Angleterre, on pouvait également voir, sur des carreaux décorés, Richard battre Saladin en combat singulier [52].

Si Saladin put affronter le roi d'Angleterre à armes égales, dans la littérature comme dans l'art, c'est bien parce qu'on le considérait comme un noble chevalier. Et ce combat entre « nobles » n'empêchait pas, nous l'avons vu, les sentiments de respect réciproque, bien au contraire. La tradition de l'estime que se portaient Saladin et Richard Cœur de Lion resta longtemps présente dans la littérature occidentale. On la retrouve dans *Nathan le Sage* (acte II, scène 1) ainsi que dans certains romans anglais du XIX^e^ siècle. Dans sa fiction intitulée *Les Croisés. Un roman historique* (1820), Lady Louisa Sidney Stanhope attribue à Saladin l'idée, déjà présente dans l'*Estoire* d'Ambroise et l'*Itinerarium,* que s'il venait à perdre Jérusalem, il aimerait mieux que ce fût au profit de Richard Cœur de Lion dont il appréciait les qualités chevaleresques. C'est aussi la raison pour laquelle les projets matrimoniaux entre les deux familles ne choquèrent personne et furent souvent repris par la littérature occidentale [53].

« Le chevalier se doit de ne rien garder dans ses mains. Tout ce qui lui vient, il le donne. De sa générosité il tire sa force, et l'essentiel de son pouvoir, en tout cas, tout son renom et la chaude amitié qui l'entoure » écrit Georges Duby à propos de Guillaume le Maréchal [54]. Au premier rang des qualités attribuées au bon chevalier Saladin figure, en effet, celle du « vrai » Saladin : la largesse. Même la « légende noire » en fait état. Sur un mode particulier, certes, dans la mesure où elle prête une origine criminelle à l'argent distribué [55]. C'est en ces termes que le

ménestrel de Reims relate la capacité de Saladin à acheter des barons chrétiens traîtres à leur roi [56]. La générosité du souverain se transforme ici en arme malfaisante. Même Guillaume de Tyr écrit, de son côté, qu'offrir de l'argent était le moyen dont usait Saladin pour gagner les cœurs, incitant ainsi le lecteur à établir un lien direct entre la générosité du sultan et ses arrière-pensées politiques.

Il n'en demeure pas moins que la générosité de Saladin était considérée, d'une manière générale, comme une qualité qui lui valait la comparaison avec de grandes figures du passé. « Certains disaient qu'Alexandre en son temps n'aurait su faire preuve de plus de largesse », peut-on lire dans *Saladin* qui va jusqu'à faire dire à son héros : « Ce pays m'appartient comme le reste du monde à cause du bon roi Alexandre le Grand dont descendent mes aïeux [57]. » Les histoires rapportant la générosité de Saladin sont légion. Impossible de toutes les citer. Dans un recueil de nouvelles composé à la fin du XIII^e^ siècle, intitulé *Novellino,* Saladin décide de remettre, un jour, deux cents marcs à un homme qui lui avait offert un bouquet de roses. En rédigeant l'ordre de paiement, son trésorier se trompe et écrit trois cents. Lorsque Saladin lui fait remarquer son erreur, il tente de la corriger, mais le sultan lui demande d'inscrire quatre cents afin que personne ne puisse prétendre un jour que la plume de son trésorier avait été plus généreuse que lui [58]. Le Saladin de Boccace n'est pas moins prodigue : dans l'histoire des trois anneaux, il remercie le juif qui lui a prêté de l'argent en le couvrant de cadeaux et dans celle de Torello, gentilhomme de Pavie, il sait apprécier la largesse de son hôte et rivaliser avec elle, le moment venu, lorsqu'il le renvoie chez lui couvert de bijoux [59].

De même, la magnanimité et le comportement chevaleresque de Saladin ont très souvent inspiré la littérature romanesque. Les Occidentaux furent en général impressionnés par ses libérations de prisonniers, en particulier lorsqu'il s'agissait de personnalités de marque, tel le roi de Jérusalem libéré sur la simple promesse de ne plus prendre les armes contre les musulmans. Certains récits vont jusqu'à dire que Saladin paya lui-même, parfois, la rançon de ses prisonniers[60]. Ainsi, d'après la *Continuation* française de Guillaume de Tyr, Saladin et son frère al-ʿÂdil auraient rivalisé de générosité pour libérer les Francs de Jérusalem trop pauvres pour payer leur rançon, un geste qui – nous l'avons vu – n'est confirmé par aucune source arabe[61]. Clémence et tolérance encore dans l'œuvre d'un ami de Dante, Busone da Gubbio. On y voit Saladin s'entretenir avec un hôte français, Jean de Berry. Au sultan qui lui demande ce qu'il pense de son palais, Jean répond qu'il n'en a jamais visité d'aussi beau. Pressé par son interlocuteur de lui trouver un défaut, il répond qu'il n'y a aucun lieu où cracher si besoin. Saladin lui conseille de choisir l'endroit le plus vil pour le faire, et Jean de lui cracher à la figure. Prenant l'injure comme une plaisanterie, Saladin magnanime pardonne l'offense[62].

Dans son roman, Lady Louisa Stanhope souligne, quant à elle, le bon traitement réservé par Saladin au prisonnier Oswald qui sauva Richard Cœur de Lion de la captivité en se faisant prendre à sa place. Une histoire qui tire sans doute son origine du récit, assez répandu au Moyen Âge, de la tentative de Saladin de capturer le roi d'Angleterre : Saladin envoie à Richard un cheval censé le ramener prisonnier dans le camp musulman. Celui-ci met en selle l'un de ses chevaliers qui tombe entre les mains de Saladin et se voit cependant très bien traité[63]. Ces légendes avaient presque toujours un fond historique ; les échanges de cadeaux furent

fréquents entre Richard Cœur de Lion et Saladin et certaines sources, comme l'*Itinerarium* et l'*Estoired'Eracles,* rapportent, en effet, qu'al-ʿÂdil offrit deux chevaux à Richard. Il y eut aussi un combat réel, en septembre 1191, relaté par les sources arabes, au cours duquel le roi d'Angleterre faillit être tué par un combattant musulman et ne fut sauvé que par l'un de ses hommes qui lui fit un rempart de son corps et mourut à sa place [64].

Dans les *Récits d'un Ménestrel de Reims*, Saladin fait preuve de la même bonté. Désireux de tester la charité des hospitaliers de Saint-Jean-d'Acre, il se déguise en pauvre pèlerin chrétien et se fait accueillir par eux. Il les trouve prêts à satisfaire ses plus grandes exigences, y compris celle de manger le pied droit antérieur du destrier du grand maître de l'Ordre. Lorsque les serviteurs s'apprêtent à amputer le cheval, Saladin les arrête et demande à manger du mouton. Une fois rentré chez lui, convaincu des bienfaits de l'Ordre, il leur octroie une charte qui leur accorde cent besants par an, par temps de paix comme par temps de guerre, une promesse que les chevaliers de l'Ordre accueillent avec joie « car ils connaissaient bien Saladin et savaient qu'il ne mentirait jamais » [65].

C'est dans cette longue tradition chevaleresque que s'inscrivit aussi la légende des seigneurs d'Anglure diffusée, avec quelques variantes, par plusieurs sources, dès le XIV^e^ siècle [66]. Saladin aurait libéré le seigneur Ogier de Saint-Chéron, plus connu sous le nom de Saladin d'Anglure, afin qu'il rassemblât sa rançon. N'ayant pu trouver la somme nécessaire, celui-ci revint se mettre entre les mains de Saladin qui, touché par son sens de l'honneur, le libéra à trois conditions : qu'il représentât le croissant musulman dans ses armoiries, appelât les fils premiers nés de sa descendance « Saladin » et adoptât comme cri de guerre « Damas » [67]. Là aussi, il

n'est pas impossible qu'un fait réel – le départ à la croisade de Ogier de Saint-Chéron en 1190 – ait été à l'origine de cette légende, car l'usage de libérer un prisonnier pour lui permettre de rassembler lui-même sa rançon était assez fréquent. Dans ce cas, on exigeait de lui des otages qui n'étaient libérés qu'à son retour. Vraie ou fausse, cette tradition fut très fidèlement transmise par la famille d'Anglure. Les reconstitutions généalogiques attestent que dès la fin du XIII^e^ siècle le prénom de Saladin fut attribué aux membres de la famille d'Anglure et celle-ci adopta de façon certaine, à partir du XIV^e^ siècle, le motif héraldique du grelot et du croissant considéré, en Occident, comme l'emblème de Saladin [68]. On dit que jusqu'à la Révolution, sur le toit de leur château de Jours, en Bourgogne, deux figurines de plomb représentaient l'une Saladin et l'autre le seigneur d'Anglure. Aujourd'hui encore il existe, en France, une famille qui porte le nom de Saladin d'Anglure.

L'attitude de Saladin à l'égard des femmes ne manqua pas d'alimenter, elle aussi, la légende, en bien comme en mal. La légende noire met surtout l'accent, nous l'avons vu, sur la violence qu'il aurait exercée sur les femmes en séduisant l'épouse de Nûr al-Dîn et en prostituant des femmes à Damas, mais la majorité des sources insistent au contraire sur sa courtoisie à leur égard et sur ses efforts pour protéger leur vertu. La *Chronique* dite d'Ernoul raconte l'histoire du mariage de Onfroi IV de Toron et d'Isabelle, la demi-sœur du roi Baudouin IV : la noce se déroule à Kérak, alors que Saladin en fait le siège. La mère d'Onfroi fait envoyer à Saladin des mets du festin (« pain et vin et bues et motons ») et lui rappelle le temps où il portait la princesse dans ses bras, alors qu'elle n'était qu'une enfant et lui un esclave à Kérak. Saladin la remercie et, après avoir demandé dans quelle tour se trouvent les

nouveaux mariés, il ordonne qu'on détourne d'elle le feu des armes[69]. Dans *Saladin*, c'est à la femme de Renaud – son pire ennemi – qu'il accorde sa protection alors que celle-ci accouche à Kérak. Ailleurs dans le roman, il offre un sauf-conduit à la princesse d'Antioche et à ses compagnes assiégées dans une forteresse non loin de Tyr. Bien qu'il trouve la princesse fort belle, Saladin refuse de la contraindre et l'autorise à rester dans la forteresse avec trois mois de vivres[70]. Dans ce même registre, le pèlerin Thietmar raconte l'histoire de Saladin et des nonnes : comme il se montrait désireux de s'approprier les religieuses d'un couvent situé entre Bethléem et Jérusalem, celles-ci choisirent de se mutiler plutôt que de subir l'affront ; Saladin, impressionné par leur courage, approuva leur geste[71].

Plus originales encore sont les histoires qui mettent en scène un Saladin adepte de l'amour courtois très répandu dans les milieux chevaleresques du XIII^e^ siècle[72]. Dans l'un des *Contesde chevaliers du temps jadis*, composés à la fin du XIII^e^ siècle, on voit ainsi le sultan faire le siège, armes à la main, du château dans lequel se trouve sa Dame, une chrétienne résidant en territoire ennemi, avant de comprendre qu'il ne lui prouvera son amour et ne gagnera son cœur qu'en desserrant son étreinte et en quittant les lieux[73].Dans *Saladin*, c'est l'histoire de son amour pour la reine de France qui est contée. À Saint-Omer, il sauve d'abord la vie de la sœur de Jean de Ponthieu en se battant contre Lambert de Berry et peu de temps après, avant de rentrer en Syrie, il donne une nouvelle preuve de sa générosité, de son courage et de sa courtoisie en offrant un superbe banquet au cours d'un tournoi dont il sort grand vainqueur. Saladin fait alors figure de véritable héros de roman de chevalerie. La deuxième partie du roman relate sa tentative de conquérir la France et l'Angleterre. Défait, il rentre à Jérusalem où

la reine de France va le retrouver. Une bataille oppose, devant Damas, les chrétiens à Saladin qui est blessé, transporté à Babylone (Le Caire) où il meurt après s'être converti au christianisme.

Bien d'autres conquêtes amoureuses lui sont attribuées. Dans l'*Ottimo Commento della Divina Commedia*, œuvre d'un contemporain de Dante, Saladin tombe amoureux de la reine de Chypre, sans doute Isabelle, qui ne devint, en réalité, reine de Chypre qu'après la mort du sultan. Ailleurs, dans les *Récits d'unMénestrel de Reims*, c'est aux avances d'Aliénor d'Aquitaine qu'il succombe, ce qui n'est pas moins anachronique puisqu'Aliénor avait accompagné son époux royal, Louis VII, en 1148. Saladin n'avait alors qu'une dizaine d'années. C'est en réalité l'idylle d'Aliénor et de Raymond d'Antioche qui est transposée dans ce récit rocambolesque : arrêtée par son mari au moment où elle s'apprête à embarquer pour retrouver Saladin, Aliénor lui répond sans détours qu'il ne vaut pas « une pomme pourrie » et qu'elle lui préfère Saladin. Le roi la met alors sous bonne garde et une fois rentré en France la répudie[74]. Au XV^e^ siècle, *Saladin* substitue à Aliénor la reine de France, femme de Philippe Auguste, quand bien même ce dernier était déjà veuf lors de la troisième croisade. Saladin y est décrit non plus seulement comme un preux chevalier mais aussi comme un grand et beau séducteur. En dépit de ses invraisemblances, l'histoire de l'idylle entre Saladin et Aliénor se perpétua jusqu'au XIX^e^ siècle. Dans les deux cas, qu'il s'agisse d'Aliénor ou de la femme de Philippe Auguste, le lien amoureux est voué à l'échec et la reine enlevée de force à Saladin.

Fidélité à ses serments, prouesse, largesse, magnanimité et courtoisie, Saladin possédait toutes les vertus d'un bon chevalier.

Mais il est aussi loué pour son austérité et son humilité : des vertus qui, nous l'avons vu, n'étaient pas dénuées de fondement. L'une des histoires les plus significatives, à ce sujet, est sans doute celle de son suaire évoquée par Voltaire et Chateaubriand et maintes fois rapportée avant eux par les sources latines :

> Il mourut trois ans après à Damas, admiré des chrétiens même. Il avait fait porter dans sa dernière maladie, au lieu du drapeau qu'on élevait devant sa porte, le drap qui devait l'ensevelir ; et celui qui tenait cet étendard de la mort criait à haute voix : « Voilà tout ce que Saladin, vainqueur de l'Orient, remporte de ses conquêtes. » On dit qu'il laissa par testament des distributions égales d'aumônes aux pauvres mahométans, juifs et chrétiens ; voulant faire entendre par cette disposition, que tous les hommes sont frères, et que pour les secourir il ne faut pas s'informer de ce qu'ils croient, mais de ce qu'ils souffrent. Peu de nos princes chrétiens ont eu cette magnificence ; et peu de ces chroniqueurs dont l'Europe est surchargée ont su lui rendre justice [75].

Cette histoire se répandit jusque dans les recueils d'*exempla*, modèles de sermons destinés aux prédicateurs chrétiens. Henri de Provins prêcha ainsi à Saint-Gervais, en 1272-1273, l'histoire du roi Saladin qui possédait onze royaumes. Du jour où celui-ci se mit à méditer sur la vanité des fastes du monde, il se transforma en prédicateur. Quand il visitait ses villes, il faisait porter devant lui un linceul et crier : « De tous ses royaumes, Saladin n'emportera rien d'autre que ce suaire [76]. » Il est intéressant de noter qu'aucune référence n'est faite ici à la religion de Saladin. Tout se passe comme si ses vertus suffisaient, désormais, à en faire un modèle universel. Au répertoire de ses qualités, l'humilité se trouve aussi en bonne place. Elle le pousse à s'interroger sur ses actes et à faire, à l'occasion, son autocritique. Dans le premier des *Contesde chevaliers du temps jadis*, le troubadour Bertran de Born lui rend visite pour essayer de comprendre le bien-fondé de sa réputation de sultan idéal. Il constate alors l'habitude qu'a Saladin de tenir tous les jours son conseil afin de s'assurer qu'il n'a rien fait ou dit de mal. Ainsi, semble dire le conteur, la perfection de Saladin tient

d’abord à sa capacité à reconnaître humblement ses erreurs et à les corriger[77].

27
Entre Moïse, Jésus et Mahomet

La manière la plus naturelle d'expliquer qu'un chevalier musulman était paré de toutes les vertus était de le convertir au christianisme. Mais avant de transformer Saladin en chevalier chrétien, on commença par lui inventer une ascendance chrétienne qui le fit descendre par sa mère du comte de Ponthieu. Si les vertus qu'on lui attribuait avaient – nous venons de le voir – un rapport plus ou moins lointain avec la réalité, les légendes qui se développèrent autour de son ascendance chrétienne n'étaient liées, en revanche, qu'au désir des Occidentaux de trouver une explication à ce qu'ils vivaient comme un paradoxe : être vertueux sans être chrétien [78]. Avoir été adoubé chevalier était une première étape, mais ne suffisait pas. Il fallait encore doter Saladin d'un lignage noble pour légitimer ses qualités de bon souverain ; le convertir au christianisme donnait un sens acceptable à des victoires qu'il ne pouvait avoir obtenues sur les Francs sans l'aide de Dieu ; en outre, baisser les armes devant un grand chevalier chrétien était plus honorable que face à un sultan musulman. Enfin, montrer l'attirance de Saladin pour l'Occident était une façon de marquer la supériorité de l'Occident sur l'Orient, et de

s'attribuer, après l'échec des croisades, une forme de revanche *a posteriori*.

Là encore, Saladin ne fut pas le seul souverain musulman auquel on inventa une ascendance chrétienne puisque Zengi, le père de Nûr al-Dîn, le conquérant d'Édesse, fut présenté lui aussi par un chroniqueur allemand, vers 1170, comme le fils d'Ida, femme de Léopold II margrave d'Autriche, faite prisonnière à la bataille d'Heraclium en 1101[79]. Il y a plusieurs versions de la légende attribuant à Saladin une parenté avec le comte de Ponthieu. L'une des plus connues, la *Fille du Comte de Ponthieu,* existe dans deux versions : l'une du XIII^e^ siècle et l'autre du XV^e^ siècle[80]. Il semble que cette histoire ait été composée en l'honneur de la famille de Ponthieu, originaire de Picardie, une région dont furent issus de nombreux croisés. Des adaptations de la *Fille du Comte de Ponthieu* existaient encore aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Voltaire lui-même attribua une mère chrétienne à Saladin dans *Zaïre* (acte IV, scène 1). Selon les cas, la « Dame de Ponthieu » se trouve être la mère ou l'arrière grand-mère de Saladin ; capturée sur un bateau par des pirates, elle aurait été, selon la légende, envoyée à un sultan et c'est de leur union que serait né Saladin[81].

De là à justifier l'attirance de Saladin pour la religion chrétienne, il n'y avait qu'un pas que les Occidentaux n'ont pas tardé à franchir. Dès la première moitié du XIII^e^ siècle, apparurent des récits dans lesquels on vit Saladin anxieux de rapprocher les trois religions monothéistes et d'autres dans lesquels il n'hésitait plus à se convertir au christianisme. Ainsi l'Autrichien Jans Enenkel (ou Enikel) pouvait-il écrire dans son *Weltbuch* que Saladin hésita, au moment de confier son âme à Dieu, entre le Dieu des juifs, celui des chrétiens et celui des musulmans[82]. Une idée similaire fut exprimée par le moine cistercien Aubri de Trois-

Fontaines, vers le milieu du XIII^e^ siècle, et les *Estoires d'Outremer* nous montrent Saladin sur son lit de mort organisateur d'un débat entre le calife de Bagdad, le patriarche de Jérusalem et de sages juifs. Ne pouvant se résoudre à choisir, le sultan partage ses richesses en trois, mais réserve tout de même la meilleure part aux chrétiens[83]. Une autre légende, celle des trois anneaux, originaire sans doute des milieux juifs d'Espagne de la fin du XI^e^ siècle, mettait en scène un juif et Pierre d'Aragon (1094-1104). Diverses versions de cette histoire substituèrent Saladin à Pierre, notamment dans les versions italiennes. La morale qui s'en dégageait était qu'aucune religion ne peut être sûre de détenir la Vérité car seul Dieu la connaît. Boccace en donna sa version dans le *Décaméron*[84] que Gotthold E. Lessing adapta, au XVIII^e^ siècle, pour faire passer son message de tolérance et de respect de la religion de l'autre. De même, au XVII^e^ siècle, Samuel de Broë commente ainsi la décision de Saladin de faire débattre des trois religions :

> Saladin s'estoit toujours mocqué de l'Alcoran : son esprit estoit trop délicat et trop fin pour recevoir des impressions si grossieres. Mais s'il avoit eu assez de force pour rejeter le mensonge, il n'avoit jamais eu assez de courage pour embrasser la vérité[85].

Des échos de cette tradition se retrouvent jusqu'à nos jours, comme dans l'autobiographie romancée consacrée par Geneviève Chauvel à Saladin à qui elle fait dire sur son lit de mort : « Il n'y a qu'un Dieu. Allah, le Dieu des chrétiens, celui des juifs, c'est le même Dieu. […] Il y a eu Abraham, Moïse, Jésus, puis Mahomet, et il n'y a qu'une religion, celle de ce Dieu unique[86]. » Sans aller jusque-là, le film récent de Ridley Scott, *Kingdom of Heaven* (2005), qui raconte les aventures romancées de Balian d'Ibelin en Terre sainte entre 1184 et 1187, met en scène, lui aussi, un sultan bon, respectueux de la parole donnée et tolérant à l'égard du

christianisme. On le voit par exemple, après la prise de Jérusalem, ramasser un crucifix tombé à terre pour le reposer sur l'autel [87].

Le développement de cette légende connut un tournant important lorsqu'on commença à parler de la conversion de Saladin au christianisme. Le ménestrel de Reims écrit, vers 1260, que Saladin, avant de mourir, se donna lui-même le baptême en cachette de son entourage [88]. C'est aussi l'auto-baptême du sultan qui conclut, dans *Saladin*, le débat sur les trois religions [89]. Il est vrai qu'il existe dans la littérature occidentale d'autres exemples d'auto-baptêmes, à commencer par celui du Prophète lui-même dans une œuvre de San Pedro Pascual (m. 1300) [90]. Sans doute faut-il replacer ce type de littérature dans le contexte de l'essor des missions au XIII^e^ siècle [91]. Saint François d'Assise, en personne, partit rejoindre les croisés de la cinquième croisade à Damiette en 1219. Alors que se déroulaient les négociations, il demanda à parler au neveu de Saladin, le sultan al-Kâmil. Ce dernier le reçut courtoisement avant de le renvoyer parmi les siens. Aucune source arabe ne relate cet événement qui dut passer inaperçu dans le contexte égyptien de l'époque, mais en Occident, une abondante littérature légendaire se développa, dès le XIII^e^ siècle, autour de cette entrevue et répandit l'image du saint essayant de convertir le sultan. Comme à la même époque se développait aussi la légende de Saladin, l'image de ce dernier se substitua parfois à celle de son neveu. Ainsi, en Italie, à la fin du XIII^e^ siècle, l'un des *Contes de chevaliers du temps jadis* raconte comment Saladin reçut un jour deux frères chrétiens venus lui démontrer la supériorité de leur religion. Les « sages » de l'entourage de Saladin lui conseillèrent de les mettre à mort, ce qu'il s'interdit de faire affirmant :

> « Je sais que ces gens sont venus à moi pour sauver mon âme, et je sais bien qu'il ne plairait pas à Dieu qu'en échange de cela je leur donne la mort. » Puis il leur fit grand honneur, et il les laissa aller [92].

À cause de sa notoriété, Saladin fut ainsi crédité d'histoires qui n'avaient, à l'origine, rien à voir avec lui. D'autres récits médiévaux évoquent encore sa conversion au christianisme ou celle de l'un de ses proches. La *Chronique royale* de Cologne, rédigée aux alentours de 1200, rapporte que l'objet de l'une des ambassades de Saladin à Frédéric Barberousse fut le projet de mariage entre la fille de Frédéric et le fils de Saladin qui aurait, à cette occasion, proposé de se convertir et de libérer tous les prisonniers chrétiens [93]. Aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, en revanche, la nécessité de prouver que Saladin n'adhérait que peu à l'islam ou s'était converti au christianisme n'avait plus de raison d'être pour expliquer ses vertus, et les auteurs se servirent alors du personnage de Saladin pour mettre en avant leurs idées de tolérance. Ce fut le cas de Walter Scott (1825) qui reconnaissait à Saladin de nombreuses vertus bien qu'il fût musulman. Une manière de voir qui fera dire à Edward Saïd, dans son célèbre ouvrage *L'Orientalisme*, qu'en établissant une exception destinée, en quelque sorte, à confirmer la règle, le romancier écossais condamnait l'ensemble des musulmans [94]. Cette opinion fut contestée par Robert Irwin qui pense, à juste titre, qu'il faut se garder de tout anachronisme, car Walter Scott faisait parler des Francs du XII^e^ siècle qui ne pouvaient, à cette époque, concevoir l'islam et le christianisme comme deux religions égales, les croisés et les musulmans comme deux communautés de même rang [95]. De son côté, Jules Michelet, dans son *Histoire de France*, fait rejaillir les mérites de Saladin sur l'Islam tout entier :

> Ce Kurde, ce barbare, le Godefroi ou le Saint Louis du mahométisme, grande âme au service d'une toute petite dévotion, nature humaine et généreuse qui s'imposait l'intolérance, apprit aux chrétiens une dangereuse vérité, c'est qu'un circoncis pouvait être un saint, qu'un mahométan pouvait naître chevalier par la pureté du cœur et la magnanimité [96].

Saladin fut également représenté en visiteur de l'Occident, une façon sans doute de se l'approprier davantage mais aussi de souligner son attirance pour un monde jugé meilleur. Ses voyages apparaissent motivés par la curiosité, le désir d'espionner ou par des intentions plus belliqueuses, une sorte de croisade inversée. Mais sur son parcours Saladin rencontre aussi des hommes qui l'aident charitablement et qui lui donnent plus tard l'occasion – quand ils sont faits prisonniers en Orient et libérés par lui – de montrer qu'il a le sens de l'honneur et l'esprit chevaleresque [97]. Dans certains cas, son regard d'étranger fut utilisé pour critiquer les abus de la société occidentale, du clergé ou de la papauté. Ce thème du voyage incognito en Occident de Saladin – déguisé ou non – se retrouve dans plusieurs œuvres des XIV^e^ et XV^e^ siècles (*Décaméron, Récits d'un Ménestrel de Reims, Saladin*…), mais son origine remonte peut-être à une tradition plus ancienne qui n'est pas parvenue jusqu'à nous [98]. Ainsi dans *Saladin*, le sultan se rend en compagnie de Huon Dodequin [99] et de Jean de Ponthieu à Brindisi, puis à Rome, où il réprouve la vénération excessive dont jouit le pape. À Huon, qui lui explique le mystère de la confession et le pouvoir d'absolution du pape, Saladin répond avec indignation : « Je ne croirai cela de ma vie. Et par la foi que je dois à tous les dieux qu'on peut adorer, si je tenais ce pape en mon pouvoir en Syrie, je le ferais écarteler à quatre chevaux. » Il passe ensuite en Lombardie puis en Bourgogne avant d'arriver à Paris, où il est frappé par la façon peu charitable dont sont traités les pauvres [100]. Tout cela le dissuade de se convertir au christianisme.

Déjà autour de 1215, Gilles de Corbeil disait dans l'un de ses poèmes que Saladin était venu à Jérusalem sous domination franque pour s'informer sur les mœurs des chrétiens, mais que le mode de vie des prélats l'aurait détourné de la conversion [101]. Tous ces récits témoignent d'une volonté affichée de faire la morale aux chrétiens : sans doute était-il plus commode – plus prudent – de placer dans la bouche d'un infidèle les critiques que l'on destinait à ses propres coreligionnaires. Saladin apparaît bel et bien dans ce contexte comme un « Persan d'avant les *Lettres* [102] ».

L'idéalisation de Saladin en Occident repose très souvent, nous l'avons vu, sur des faits historiques : un cadeau, un geste de courtoisie, la libération de prisonniers francs, des discussions entre Saladin et Richard Cœur de Lion… Des faits qui, de toute évidence, frappèrent les esprits et suscitèrent l'admiration des Occidentaux, car même s'il exista une « légende noire » à l'origine, celle-ci céda très vite le pas à la légende dorée. Par ailleurs, le développement de la littérature épique, des romans de chevalerie et de la littérature courtoise en langue vernaculaire offrit les conditions idéales à l'essor de cette vision imaginaire. Les histoires que l'on racontait sur Saladin ne pouvaient qu'inspirer les auteurs qui, au-delà de leur désir d'expliquer les croisades à un public populaire, cherchaient aussi à le distraire et donc à mettre en scène ses thèmes favoris autour des exploits des chevaliers et de l'amour courtois. Peu importait les anachronismes et les invraisemblances historiques. Ce qui comptait, pour consolider l'idée de la supériorité de la chrétienté sur l'islam, c'était de relier les échecs des Francs et les succès des musulmans à l'adhésion de Saladin au système féodal sur lequel se fondait la société occidentale, avec la

reconnaissance de son ascendance aristocratique et enfin avec son attirance, voire sa conversion au christianisme.

Autour de thèmes en vogue en Occident, tels que les croisades, les exploits militaires, la chevalerie et l'amour courtois, la plupart des écrivains, du Moyen Âge jusqu'à l'aube du xx^{e} siècle, prirent ensuite prétexte de Saladin pour exprimer leurs opinions sur les événements de leur temps, qui pour soutenir un souverain contre un autre dans le conflit entre la France et l'Angleterre, qui pour dénoncer les abus du clergé et de la papauté, prêcher la tolérance et l'humanisme, ou critiquer les religions et leurs excès.

28
Le mythe du héros arabe

En Orient aussi, Saladin fut revêtu, dès son époque, de toutes les qualités d'un souverain vertueux et conquérant, une image largement développée et diffusée par ses panégyristes et par la plupart des chroniqueurs des époques ultérieures. Ainsi au XIII^e^ siècle, un historien syrien pouvait écrire :

> On m'a rapporté qu'on vit en songe le Prophète – Que Dieu le bénisse et le salue – entouré de ses Compagnons, venir visiter le tombeau de Salâh al-Dîn – Que Dieu lui fasse miséricorde – et qu'arrivés devant la fenêtre, ils se prosternèrent [103].

Saladin fut bien considéré par la postérité arabe comme le « conquérant de Jérusalem », et pourtant, ses exploits ne donnèrent naissance à aucune véritable littérature populaire médiévale, contrairement au sultan mamelouk Baybars (1260-1277), célèbre pour ses combats contre les Francs et héros, dès le XV^e^ siècle, d'un vaste roman populaire. Faut-il en chercher les raisons dans les critiques dont Saladin fut l'objet à Bagdad ou ailleurs ? L'image du souverain quasi parfait, très tôt répandue par ses panégyristes, a-t-elle freiné l'imagination des conteurs arabes ? Sans doute faut-il chercher la réponse à ces questions dans le

contexte politique des croisades et des dynasties ayyoubide et mamelouke. Saladin avait certes repris Jérusalem aux Francs, mais ses successeurs, qui furent en majorité des descendants de son frère al-ʿÂdil, ne réussirent pas à la garder très longtemps. Dès 1229, le sultan al-Kâmil la rétrocéda aux Francs qui la conservèrent jusqu'en 1244. Développer un roman populaire autour de ce thème n'avait donc plus grand sens, sous la dynastie ayyoubide, qui, en outre, n'allait pas tarder à disparaître. Alors que les Ayyoubides ne régnèrent que soixante-seize ans en Égypte et quatre-vingt-six ans en Syrie, les Mamelouks, eux, allaient imposer leur domination sur le Proche-Orient durant deux siècles et demi. La légende de Baybars eut donc tout le temps nécessaire pour s'élaborer et pour exalter les exploits de celui qui fut considéré, à juste titre, comme le premier grand sultan mamelouk et le principal artisan de la lutte contre les Mongols et contre les Francs. Des victoires qu'il était indispensable de rappeler aux populations, car c'est sur elles que fut fondée dès l'origine la légitimité de la dynastie mamelouke. Il va de soi, par ailleurs, qu'une légende de Saladin avait peu de chances de se développer sous le règne de ceux qui avaient détrôné les derniers représentants de sa dynastie et qui avaient substitué au pouvoir kurde un pouvoir turc que les Ottomans allaient faire durer jusqu'au début du XX^e^ siècle.

Contrairement à ce qui se passa en Occident, la légende de Saladin ne bénéficia en Orient, jusqu'au XIX^e^ siècle, d'aucune condition politique ou littéraire favorable à son essor. Au XVII^e^ siècle, un pacha turc fit orner l'intérieur du mausolée de Saladin de carreaux de faïence et d'une inscription pour le remercier d'avoir délivré Jérusalem de la « souillure des infidèles », mais il fallut attendre la fin du XIX^e^ siècle et la naissance d'un nationalisme turc puis arabe pour voir Saladin revenir sur le

devant de la scène. Le règne du sultan ottoman Abdülhamid II (1876-1909) marqua, de ce point de vue, une étape importante. Animé par une forte volonté panislamique, ce sultan se posa, comme Saladin, en réunificateur du monde musulman. C'est lui qui, en 1878, fit construire dans le mausolée de Saladin un premier cercueil en marbre à côté du cercueil en bois sculpté d'époque ayyoubide. Vingt ans plus tard, l'empereur allemand Guillaume II décida de restaurer le cercueil en marbre et son chambellan, Ernst Freiherr von Mirbach, conserva pour nous la description précise non seulement de son séjour à Damas mais aussi du mausolée de Saladin [104]. Après avoir été reçu avec faste par la municipalité de Damas, le 7 novembre 1898, le couple impérial visita, le lendemain, le souk de la ville ainsi que la mosquée des Omeyyades, détruite peu de temps auparavant par un gigantesque incendie, mais déjà en reconstruction. Ils se rendirent ensuite sur la tombe de Saladin – contiguë au nord de la Grande Mosquée. À l'intérieur du petit édifice recouvert d'une coupole, se trouvaient alors deux sarcophages en bois sculpté et peint. L'un était attribué à Saladin et l'autre à « l'un de ses grands vizirs ». L'un de ces sarcophages, selon Mirbach, était inclus dans un deuxième en marbre « assez laid » – celui qu'avait fait construire Abdülhamid.

Aujourd'hui, dans le mausolée de Saladin, deux sarcophages sont exposés, l'un en bois sculpté et l'autre en marbre blanc décoré. Il ne fait aucun doute que ce dernier est bien celui qu'avait fait construire le sultan ottoman et que l'empereur Guillaume II fit restaurer. L'attribution du sarcophage en bois sculpté est, en revanche, plus délicate car aucune inscription ne l'attribue clairement à Saladin. Les seules inscriptions qui courent dans le bandeau supérieur horizontal sont coraniques (II, 255-256). Jean Sauvaget a jadis bien relevé que la tradition populaire attribuait ce

cénotaphe en bois à un « secrétaire » de Saladin, mais, arguant du fait qu'al-Fâdil était mort au Caire, il avait déduit, au terme d'une brillante analyse du style et de la richesse de ses sculptures, que ce cénotaphe ne pouvait être que celui d'origine conservé après la restauration de l'empereur et placé à côté du nouveau tombeau. Il relevait aussi que seules deux des faces actuelles du cénotaphe en bois sont anciennes, celles-ci ayant elles-mêmes été un peu raccourcies lors de la dernière restauration, comme en témoigne l'inscription coranique qui présente une lacune à chacun de ses angles. L'attribution de Jean Sauvaget fut admise jusqu'à ce jour par tous les historiens[105]. Quelques interrogations subsistent néanmoins. N'est-il pas surprenant, en premier lieu, que le cercueil de Saladin n'ait comporté ni son nom ni la date de sa mort ? L'historien Ibn Khallikân indique lui-même que lors de son passage à Damas, en 1281-1282, il put lire sur le cercueil de Saladin la date de sa mort (et sans doute aussi son nom et sa titulature, car autrement la date n'aurait pas de sens) ainsi que cette phrase inspirée, lui dit-on, par le cadi al-Fâdil : « Ô Dieu soit satisfait de cette âme et ouvre-lui les portes du Paradis. Telle est la dernière conquête qu'elle espérait[106]. » Certes, on peut penser que cette inscription figurait sur les deux faces disparues du cénotaphe, mais il est plus probable, étant donné sa longueur, qu'elle ait occupé toute la surface du cercueil. De plus, Jean Sauvaget n'avait pas relevé la remarque de Mirbach selon laquelle il y avait deux cercueils en bois, à la fin du XIX^{e}, dont un se trouvait dans le sarcophage en marbre. Il est évident que seule une vérification du contenu de ce sarcophage permettrait peut-être d'apporter un peu de lumière sur cette question. À ce jour, plusieurs hypothèses restent possibles.

Au soir du 8 novembre 1898, un dîner de gala fut offert au couple impérial au cours duquel, après avoir écouté un jeune ouléma couvrir de louanges le sultan et l'empereur, ce dernier fit un discours dans lequel il se dit profondément ému par l'hospitalité du sultan et très heureux de « se trouver à l'endroit où l'un des souverains les plus chevaleresques de tous les temps, le grand sultan Saladin, avait vécu, un chevalier sans peur et sans reproche, qui souvent dut apprendre à ses ennemis la vraie chevalerie [107] ». Il remercia le sultan et ajouta qu'il espérait voir un jour les trois cents millions de musulmans vivant de par le monde le reconnaître comme leur calife. Les Turcs, selon Mirbach, furent très émus par le discours de l'empereur car c'était la première fois qu'ils entendaient de la bouche d'une si haute personnalité des mots d'une telle chaleur. Le jour suivant, l'empereur fit déposer des fleurs sur le tombeau de Saladin et c'est à la suite de cette visite qu'il décida de le faire restaurer. Au-dessus du nouveau cercueil on suspendit une lampe en argent sur laquelle étaient représentés côte à côte son monogramme et celui du sultan ottoman. Une couronne de lauriers en bois doré, ornée de la couronne et des insignes impériaux W II IR (Wilhelm II Imperator Rex), de l'aigle prussien et de la croix de fer allemande, fut déposée sur la tombe. Au centre, sous les insignes impériaux, et sur un ruban enserrant la couronne, couraient des inscriptions évoquant la visite de Guillaume II à Damas en 1898 et portant le nom de Saladin [108]. Dans la partie inférieure de la couronne, figurait en caractères plus grands l'inscription coranique « Dieu aime ceux qui font le bien [109] ».

Ce voyage de Guillaume II en Orient représentait un événement diplomatique, car il rompait une période d'isolement de l'Empire ottoman ; si bien que chacun de ses gestes revêtait une grande

importance symbolique. D'un côté, le sultan souhaitait apparaître comme le chef de l'ensemble du monde musulman – d'où l'allusion de Guillaume II au califat et à ses trois cents millions de sujets musulmans. D'un autre côté, Abdülhamid II, hostile à l'impérialisme de la France et de l'Angleterre, accusées de mener une nouvelle « croisade » contre « l'homme malade du Bosphore », s'assurait en se rapprochant de l'empereur d'une alliance internationale de poids. En 1903, alors qu'était inauguré le tombeau rénové de Saladin, débutait aussi l'immense chantier ferroviaire confié par Abdülhamid II aux Allemands, devant relier la mer Noire à Bagdad (Bagdad-Bahn). Pour l'empereur allemand, ce voyage en Syrie-Palestine était donc l'occasion rêvée de revendiquer une place dans le concert des puissances européennes. En mettant en relief la double fonction temporelle et spirituelle du sultan, il cherchait aussi à souligner sa propre position de *Summus Episcopus,* à la tête de l'Église protestante de Prusse. La dimension religieuse de son voyage était d'ailleurs visible dans le fait que son but ultime était la visite de Jérusalem et de la toute nouvelle église protestante allemande du Sauveur, inaugurée quelques jours plus tôt, le 31 octobre 1898. Une politique qui ne pouvait que déplaire à la France et à l'Angleterre, qui considérèrent ce voyage comme une immixtion dans leurs affaires au Proche-Orient. Aussi lorsque la Première Guerre mondiale éclata et que l'Allemagne et l'Empire ottoman furent défaits, Lawrence d'Arabie s'empressa-t-il de rapporter en Angleterre, comme un trophée, la couronne de lauriers déposée sur la tombe de Saladin, symbole de l'alliance germano-turque et de la lutte du monde arabo-turc contre toute nouvelle forme de « croisade » [110].

Nous reviendrons plus loin sur les raisons du retour de Saladin sur la scène du Proche-Orient, mais retenons dès à présent qu'en

réaction à la colonisation française et anglaise et surtout à la création de l'État d'Israël, trois pays arabes, l'Irak, la Syrie et l'Égypte, revendiquèrent l'héritage de ce sultan devenu le symbole de la résistance à l'occupation occidentale. Il est significatif, aujourd'hui encore, de voir resurgir avec force les références à Saladin chaque fois que le monde arabe se sent humilié ou attaqué par les pays occidentaux ou par l'État d'Israël. Mais pourquoi avoir choisi Saladin et pas Baybars, par exemple, ainsi que dans la légende médiévale ? Sans doute parce que Jérusalem devint rapidement le centre de tous les enjeux et que la gloire de Saladin reposait essentiellement sur la libération de la ville sainte. Ni Baybars ni Saladin n'étaient arabes. Toutefois Baybars, le Turc, serait apparu, par ses origines, trop lié à la dynastie ottomane à laquelle s'opposait le nationalisme arabe. La figure kurde de Saladin était plus neutre car aucune grande dynastie kurde ne s'était imposée dans la région depuis celle des Ayyoubides. En outre, il était plus facile d'« arabiser » Saladin, connu pour son attachement à la langue et à la culture arabes, aux disciplines religieuses et à la défense de l'Islam en général, que d'arabiser Baybars, l'esclave affranchi, le guerrier, le héros militaire. Les historiens arabes, mais aussi les chefs d'État, les romanciers, les cinéastes se sont donc emparés du personnage de Saladin, modèle du souverain idéal ayant su redonner fierté et dignité à l'islam face à la chrétienté occidentale.

Le mythe de Saladin prit progressivement de l'ampleur dans les pays arabes au XX^{e} siècle. J'emploie ici le terme de mythe plutôt que de légende car contrairement à la légende occidentale qui s'élabora à partir d'un corpus de textes précis, de récits qui amplifiaient, transformaient ou déformaient des faits réels pour éduquer ou distraire un public populaire, le mythe de Saladin dans

les pays arabes s'apparente davantage à une construction politique qui interprète de manière libre et subjective une réalité historique afin de l'adapter à une situation donnée. Le mythe politique exerce aussi « une fonction explicative, fournissant un certain nombre de clés pour la compréhension du présent, constituant une grille à travers laquelle peut sembler s'ordonner le chaos déconcertant des faits et des événements. […] La nostalgie des âges d'or révolus débouche généralement sur l'attente et la prédication prophétique de leur résurrection. […] Le pas est vite franchi, d'autre part, de la dénonciation des complots maléfiques à l'appel au Sauveur, au chef rédempteur[111] ». Dans cette optique, n'importe quel tribun ou chef politique, n'importe quel État, n'importe quel artiste ou écrivain, peut s'approprier le mythe, décider de lui donner telle ou telle forme d'expression et l'utiliser à ses fins. Si les formes et les supports du mythe de Saladin ont varié, l'image du personnage qui le fonde reste, en revanche, figée, immuable. Y toucher reviendrait à détruire le mythe. Cette image est celle du chef charismatique, généreux et chevaleresque, du combattant courageux et victorieux mais respectueux de ses adversaires, vainqueur de l'expansionnisme occidental ; la remettre en cause ou simplement la discuter c'est risquer de passer pour iconoclaste.

Le mythe de Saladin a donné lieu à de très nombreuses formes d'expression. Dans les territoires palestiniens, la grande voie traversant du nord au sud la bande de Gaza est appelée « Route de Saladin ». À Damas, sous la présidence de Hafez al-Asad, une immense statue de Saladin fut installée devant l'imposante citadelle – symbole de puissance militaire – en grande partie reconstruite à l'époque ayyoubide. On y voit Saladin chevauchant, l'épée au poing, entouré de fantassins armés de lances et d'épées. D'après l'historienne Carole Hillenbrand, qui tient cette

information du sculpteur lui-même, l'un des personnages postés à droite de Saladin est un soufi que l'artiste aurait placé là pour souligner l'union du sabre et de la foi populaire sous la bannière de Saladin [112]. À l'arrière du cheval, écrasés par toute la hauteur de la statue, Renaud de Châtillon et Guy de Lusignan sont assis sur un rocher. Guy de Lusignan tient à la main une bourse contenant l'argent de sa rançon tandis que Renaud courbe la tête et regarde fixement le sol.

À Bagdad, sur la rive droite du Tigre, Saddam Hussein avait, de même, fait installer une statue du sultan sur un terre-plein devant son complexe résidentiel [113]. Ces deux présidents, syrien et irakien, utilisèrent souvent Saladin dans leur propagande politique. Les biographies officielles de Saddam Hussein allèrent jusqu'à modifier sa date de naissance en la ramenant de 1939 à 1937 pour la faire coïncider, sans doute, avec le huit centième anniversaire de la naissance de Saladin (1137). L'effigie du sultan orna les timbres et les billets de banque ; son nom fut introduit dans l'hymne national irakien avec ceux des Assyriens, des Babyloniens et de Hârûn al-Rashîd [114]. Dans le bureau du président Hafez al-Asad, à Damas, se trouvait une peinture qui représentait la bataille de Hattîn. Ayant demandé à un artiste de créer une affiche à partir de cette peinture, celui-ci ajouta au-dessus de la scène de la bataille un grand portrait d'Asad avec la mention « de Hattîn à Tishrîn », allusion à la victoire de Saladin, d'une part, à la guerre d'Octobre (Tishrîn) de 1973 contre Israël, d'autre part. Cette affiche fut largement diffusée lors du référendum organisé en 1991, nonobstant le fait que le slogan imaginé par l'artiste soulignait davantage le contraste que la ressemblance entre ces deux batailles, Hattîn ayant été une grande victoire pour Saladin et la guerre d'Octobre une cuisante défaite pour les Syriens [115]. Lisa

Wedeen a relevé, parmi les plaisanteries qui circulaient à l'époque du président Hafez al-Asad, une anecdote elle aussi significative du détournement par l'imaginaire populaire de la propagande gouvernementale : un professeur d'histoire demande un jour à ses élèves : « Qui a tué Salâh al-Dîn ? » Les élèves, effrayés, se mettent brusquement à pleurer et s'écrient : « Ce n'est pas nous, maître, nous le jurons. » Surpris, le professeur fait venir le principal. Celui-ci demande : « Que se passe-t-il ? » – « J'ai demandé qui a tué Salâh al-Dîn et personne n'a répondu » répond le professeur. Les élèves se remettent à pleurer. Le principal demande alors au professeur : « Suspectez-vous l'un d'entre eux[116] ? »

En 1987, lors du huit centième anniversaire de la victoire de Hattîn, trois colloques se déroulèrent à la fois à Bagdad, au Caire et à Damas pour célébrer l'événement et nombreuses furent les publications qui virent le jour sur Saladin. La presse syrienne souligna les similitudes entre le passé et le présent, les croisés et les sionistes, et présenta Saladin comme l'incarnation de la nation arabe et les croisades comme la préfiguration de l'esprit impérialiste[117]. Au Caire, un colloque organisé par la Ligue égyptienne de la solidarité afro-asiatique se déroula en présence du grand imâm d'al-Azhar, du mufti d'Égypte, du patriarche copte d'Alexandrie, du vice-Premier ministre, du ministre des Affaires étrangères, de trois chercheurs britanniques et de nombreux chercheurs venant d'Égypte, du Yémen, de Libye, du Liban, d'Irak et du Soudan. Le cheikh d'al-Azhar insista sur le fait que les croisades ne furent pas des guerres de religion, bien qu'elles aient été faites au nom de la croix et du Messie, mais qu'elles furent des « guerres de colonisation barbares ». Le patriarche copte alla dans le même sens en affirmant qu'elles ne furent pas dirigées contre les seuls musulmans mais aussi contre les chrétiens de Hongrie et de

l'Empire byzantin. Les croisés, selon lui, s'abritèrent derrière des motivations religieuses pour conquérir des territoires. « Ce n'est ni une question de pèlerins, ni une question de croix ni une question de Jérusalem. C'est une question d'occupation (*ihtilâl*) », écrit-il. Il se livra aussi à un vibrant éloge de Saladin, un homme bon et généreux qui épargna les femmes et les enfants et qui unifia les Arabes[118]. L'objectif de tous ces discours est très clairement d'affirmer, dans un contexte égyptien où les agressions contre les coptes se sont multipliées ces dernières années, que le combat du héros Saladin n'était pas un combat contre les chrétiens, mais celui d'un peuple (les Arabes) contre un envahisseur extérieur. Tous les orateurs prennent ainsi soin de distinguer les Occidentaux des chrétiens orientaux qui luttèrent et luttent encore bien souvent aux côtés des musulmans, en faveur du nationalisme arabe et contre l'État d'Israël.

C'est donc une fois de plus le contexte contemporain qui redessine les contours de l'image de Saladin et celui-ci, dont plus personne, dans le monde sunnite, ne conteste l'aura, légitime en quelque sorte la cause que l'on cherche à défendre. À Bagdad, un éditeur publia un livret pour enfants intitulé « Le héros Saladin » avec en couverture un portrait de Saddam Hussein et en arrière-plan des cavaliers armés d'épées. La première partie du livret était une brève présentation de la vie de Saladin, alors que la seconde, la plus longue, était consacrée au nouveau chef « Saladin II Saddam Hussein ». L'identification de Saddam Hussein et de Saladin se prolongea au-delà de 1987 et la propagande irakienne la remit à l'honneur lors de la première guerre du Golfe en 1991. De même, disait-elle, que Saladin résista à la troisième croisade en 1191, de même Saddam Hussein viendrait à bout des « nouveaux croisés » occidentaux[119]. On comprend mieux, dans ce contexte,

pourquoi le discours de George W. Bush appelant à une nouvelle croisade contre le terrorisme, au lendemain du 11 septembre 2001, ne pouvait que mettre de l'huile sur le feu et raviver le fanatisme.

La figure de Saladin fut utilisée dans le monde musulman bien au-delà du Proche-Orient. On le retrouve au Maghreb, par exemple, où le théologien algérien Abû Jara Sultânî le représente comme le symbole de la résistance musulmane tout entière en affirmant, lors du vingtième anniversaire de l'indépendance de l'Algérie, que celle-ci fut « une seconde et définitive victoire de l'Islam sur la croisade. [...] Cette force islamique qui avait anéanti les croisés en libérant Jérusalem de leurs mains infidèles, les Européens n'ont pas pu la dompter. Leurs espoirs furent déçus plus encore lorsque, en 1962, ils découvrirent que Salâh al-Dîn et tout ce qu'il symbolisait n'étaient pas morts et que ce dernier n'était pas ayyoubide, mais musulman chafiite [120] ». Il n'est jusqu'au Pakistan où la figure emblématique de Muhammad ʿAlî Jinnah (1876-1948), fondateur du pays, est elle aussi comparée à Saladin. Selon l'un de ses biographes, le héros pakistanais doit, comme Saladin, sa renommée à ses victoires. Comme lui, il fut un « outsider » dans son milieu, comme lui, il combattit des adversaires renommés et comme lui, il chercha à reproduire le modèle du « leadership » musulman instauré par le Prophète. Si Jinnah a été rapproché par l'imaginaire populaire de Saladin plutôt que de Gandhi, de Mandela ou de de Gaulle, écrit l'auteur, c'est parce qu'il était, d'abord et avant tout, l'expression d'une identité musulmane [121]. Dans ce concert de louanges, seuls les milieux religieux chiites font exception. Pour ceux-ci, Saladin est d'abord celui qui mit fin à la dynastie chiite des Fatimides et l'on peut lire sur certains sites Internet d'étonnants articles polémiques qui visent à démontrer qu'il ne fut rien d'autre qu'un ambitieux assoiffé de pouvoir [122].

La littérature romanesque, le cinéma et plus récemment la télévision, ont aussi participé à la diffusion du mythe de Saladin. L'écrivain chrétien Jurji Zaydan, né à Beyrouth en 1861 et mort au Caire en 1914, fondateur, en 1892, de la célèbre revue égyptienne *al-Hilâl* (le Croissant), fut l'un des principaux inspirateurs du mouvement de « renaissance » arabe (*nahda*) de la fin du XIX^e^ siècle. Auteur d'une histoire de la civilisation musulmane en cinq volumes (1902-1906) et d'une grande histoire de la littérature arabe en quatre volumes (1911-1914), il fut aussi celui qui donna ses lettres de noblesse au roman historique dans le monde arabe. Sa vingtaine de romans remportèrent un très grand succès et sont encore lus aujourd'hui par un large public[123]. Dans celui qu'il intitula *Saladin et les ruses des Assassins* (1913)[124], ce n'est pas au jihad de Saladin qu'il s'intéresse ni à sa réunification des États musulmans. L'action se situe au tout début de son règne, alors qu'il se trouve encore en Égypte, et l'intrigue principale tourne autour de deux personnages fictifs unis par leur amour : une sœur du calife fatimide, appelée Sayyidat al-Mulk – peut-être inspirée du personnage de Sitt al-Mulk, sœur du calife fatimide al-Hâkim (996-1021) – et un jeune soldat entièrement dévoué à Saladin, ʿImâd al-Dîn, qui s'est juré d'éliminer le chef des Assassins pour l'empêcher de tuer son maître. Saladin, quant à lui, apparaît en arrière-plan, sous les traits d'un jeune homme que rien ne prédestinait au pouvoir, ambitieux mais inexpérimenté, qui se transforme peu à peu, grâce aux conseils de son père, en souverain noble et chevaleresque qui renonce à briguer la main de Sayyidat al-Mulk pour prendre sous sa protection les deux jeunes amoureux.

Saladin est, au contraire, le personnage central de la pièce de théâtre composée à la même époque, en 1914, par l'écrivain

libanais Farah Antûn (1874-1922), intellectuel chrétien mais de pensée laïque, installé en Égypte à partir de 1897. Dans cette pièce en quatre actes, intitulée *Le Sultan Saladin et le royaume de Jérusalem*, l'action se déroule entre 1187 et 1189 c'est-à-dire à l'apogée du pouvoir de Saladin. Il n'y est question ni des difficultés du début de son règne ni des défaites des dernières années. L'auteur s'en tient exclusivement à l'image du souverain triomphant, unificateur et libérateur du monde arabo-musulman. Ses vertus (sagesse, pondération, détermination, loyauté) sont décrites en opposition absolue avec les vices de ses adversaires francs (dissimulation, fourberie et fausse foi). Cet éloge ainsi que le discours aux intonations très anticolonialistes prêté à Saladin doivent être remis dans le contexte d'une Égypte occupée par les Anglais : tant que cette terre portera des habitants, ceux-ci se lèveront pour la défendre quel que soit le prix à payer ; défendre sa patrie est un devoir absolu, tel est le message de la pièce qui s'achève sur cet échange entre un messager croisé et Saladin :

> LE MESSAGER. – Gardez-le [son accoutrement qu'il a jeté à terre], sultan, avec vos reliques. Les descendants de nos petits-enfants porteront d'autres habits pour venir le reprendre.
> SALADIN. – Entendez-vous bien cet avertissement, vous tous ? Prenez garde à la plus petite distraction, attention au moindre fléchissement. L'union, l'union entre tous les habitants de nos pays !

Les résonnances politiques d'un tel texte furent si importantes que, dès l'entrée en guerre de l'Empire ottoman aux côtés de l'Allemagne, en novembre 1914, les Anglais, après avoir placé l'Égypte sous leur protectorat et instauré une censure sur la presse et la littérature, interdirent la pièce de Farah Antûn. Les protestations de ce dernier permirent finalement à la pièce d'être rejouée, mais non sans avoir été au préalable censurée [125].

Le film *Saladin* (1963) de Youssef Chahine, célèbre cinéaste chrétien égyptien, utilise, lui aussi, un certain nombre de ces thèmes – pour ne pas dire clichés – à des fins politiques. L'arabité de Saladin y est à maintes reprises affirmée : Saladin est appelé « le sultan des Arabes » ; il apparaît comme le réunificateur du monde arabe et le libérateur de la « Jérusalem arabe ». Le discours exhorte les Arabes à se réunifier – un thème qui revient comme un leitmotiv – pour rejeter l'occupation et retrouver leur fierté. Il montre que la barbarie au Moyen Âge était du côté de certains Occidentaux (Renaud de Châtillon mais pas Guy de Lusignan) et la sagesse du côté musulman, pour répondre en quelque sorte au discours de ceux qui opposent aujourd'hui la civilisation de l'Occident à l'obscurantisme de l'Islam. Dans ce film, Saladin incarne, sans nuance, l'honneur, le courage et l'endurance, le respect de la parole donnée et la modération, le droit et la justice, la sagesse et la piété, alors que Renaud représente de manière caricaturale tout le contraire : l'injustice et la cruauté, l'arrogance et l'orgueil, la fourberie et la violence. En pointant la présence des chrétiens dans l'armée de Saladin, le film veut aussi faire entendre que l'affrontement n'avait rien de religieux, au risque de projeter sur le Moyen Âge une situation du XX^{e} siècle, celle des intellectuels chrétiens soutenant un nationalisme arabe laïc. Le message est martelé : les croisades n'étaient pas une guerre de religion mais une guerre économique destinée à remplir les caisses de l'Europe et à mettre la main sur les « trésors de l'Orient ». Pour éviter d'écorner l'image du bon souverain pieux et chevaleresque de Saladin, la réalité historique est adaptée. Renaud est considéré comme le commandant de l'armée franque à Hattîn et le principal responsable de son échec. Plus surprenant encore, Saladin le tue en se battant contre lui en duel et non en l'exécutant alors qu'il était

prisonnier. De même, pour relativiser la défaite de Saladin devant Acre en 1191, et par conséquent sa responsabilité militaire, la victoire des Francs est présentée comme le résultat d'une trahison dans le camp musulman, celle d'un gouverneur fictif appelé « roi d'Acre et de Jaffa ».

Avec le développement des nouvelles technologies de communication, la diffusion d'une image figée et quasiment « sacralisée » de Saladin s'est aujourd'hui répandue dans le monde entier. L'un des exemples les plus récents est celui de la Multimedia Development Corporation (MDeC), en Malaisie, qui a entrepris de créer un dessin animé en 3D avec effets spéciaux, intitulé *Saladin*. Conçu en treize épisodes, ce film d'animation s'adresse à de jeunes adolescents. Le Saladin qu'il met en scène n'est plus qu'un prétexte à la création d'un héros courageux, « choisi par la Destinée » pour mener le combat contre les injustices et la tyrannie. Même si ce film s'inspire encore de la vie et de la carrière de Saladin, on est désormais dans le domaine d'une fiction qui n'a plus grand-chose à voir avec la réalité historique [126].

CONCLUSION

Dans les premières pages de son livre, Ibn Shaddâd dit avoir été témoin de si beaux faits et gestes de la part de Saladin qu'aucune description ne pourrait en rendre compte, aucune plume les restituer. Modestement il propose de ne livrer à son lecteur qu'une « partie d'un tout » qui permettra à la postérité de juger du reste. Même si les obstacles sont aujourd'hui d'une autre nature, force est de reconnaître que toute restitution biographique de Saladin comportera à jamais ses zones d'ombre. Les événements dans lesquels il s'est illustré sont relativement bien connus, mais l'individu l'est beaucoup moins. Tel est le sort, sans doute, de la plupart des souverains médiévaux. Comme le dit Jacques Le Goff, « des premiers siècles du Moyen Âge jusqu'au XII^e^, la personnalité des protagonistes de l'histoire nous échappe, soit dans les silences qui dérobent leur individualité, soit dans l'absorption de cette individualité par le modèle qu'on lui impose[1] ». Mais, dans le cas de Saladin, la difficulté à cerner sa véritable personnalité est amplifiée par le succès de sa légende. Aussi la question de sa sincérité restera-t-elle à jamais controversée, les discours, les gestes et les émotions que lui prêtent les textes médiévaux étant le plus

souvent destinés à montrer que sa conduite était conforme à l'idée que l'on se faisait alors du souverain idéal.

Il n'empêche qu'au fil des pages est apparu un Saladin qui n'était pas qu'une image. Un sultan doté d'un grand sens politique, un guerrier infatigable, un homme réellement intéressé par la vie religieuse, soucieux de restaurer le sunnisme et de faire appliquer strictement la loi musulmane. Nous l'avons vu auréolé de sa gloire, au lendemain de la prise de Jérusalem, mais aussi confronté à de graves échecs, en particulier vers la fin de son règne. Au tableau de ses réussites, il faut inscrire sa domination sur un territoire très étendu, du Nil jusqu'à l'Euphrate et du Yémen jusqu'au nord de la Mésopotamie, ainsi que la reconquête d'une partie importante des États latins, Jérusalem en particulier. Saladin permit aux Kurdes d'accéder au pouvoir sans nuire à la puissance des Turcs, dont le rôle militaire n'allait cesser de croître, notamment en Égypte. Il réussit, malgré tout, à préserver l'unité de son armée grâce à ses victoires sur les Francs et sur ses voisins musulmans ainsi qu'à son attitude ferme mais conciliante à l'égard de ses émirs. Même si la chute du califat chiite du Caire fut davantage l'œuvre de Nûr al-Dîn que la sienne, il contribua très activement au renforcement du sunnisme sur l'ensemble de son territoire et acquit ainsi le ferme appui des hommes de religion. Dans le domaine économique, malgré les conflits, le commerce continua de se développer en Méditerranée et dans l'océan Indien. Enfin, le plus beau succès de Saladin – nous l'avons dit – fut l'image très positive qu'il réussit à laisser de lui, en Orient comme en Occident.

Du côté des ombres, il y eut d'abord l'incapacité de Saladin, malgré les réformes qu'il s'efforça d'introduire en Égypte, à construire un État. Il se constitua un empire mais n'imposa pas de structure étatique centralisée, utilisa les ressources de ses territoires

pour financer ses guerres sans se préoccuper de leur avenir, se soucia de justice en privilégiant un système de patronage plutôt qu'une administration efficace. Les émirs continuèrent de gouverner à leur guise les territoires qui leur étaient confiés à la seule condition de remplir leurs obligations militaires. Tout cela explique les difficultés financières de la fin de son règne, l'hétérogénéité et la démobilisation des troupes, mais aussi le fait que son empire, trop lié à sa personne, ne survécut pas à sa mort. Face aux Francs, Saladin réussit à sauver sa principale conquête – Jérusalem –, mais ne parvint pas à éliminer les États latins. Sans doute a-t-il commis quelques erreurs stratégiques – reproche que lui faisaient déjà certains de ses contemporains –, mais il serait inexact de lui attribuer l'unique responsabilité de cet échec. Outre le manque d'empressement du calife de Bagdad et des princes d'Orient à lui venir en aide, la supériorité de la flotte croisée était telle qu'il ne pouvait, à lui tout seul, l'empêcher d'avoir la maîtrise de la mer et par voie de conséquence de dominer le littoral.

Mais le plus intéressant n'est sans doute pas là. Notre principal fil conducteur a été l'analyse du discours, qui a permis de souligner les arguments dont Saladin et sa propagande se servirent pour démontrer la légitimité de son pouvoir et propager son image de souverain modèle : défenseur de la Voie droite, serviteur fidèle du calife de Bagdad, parangon de justice, assisté de Dieu sur le champ de bataille, magnanime et généreux envers ses sujets comme envers ses adversaires, tous ces arguments contribuèrent à façonner une image du personnage qui se transforma elle-même, au fil des siècles, en fonction des époques, des lieux, des contextes politiques ou idéologiques. Un discours qui s'autorisait parfois à déformer les faits, à les amplifier, à les minimiser, dans le but de

faire passer un message. L'exagération des chiffres, le choix des mots et des métaphores, le dénigrement des adversaires, servaient à frapper les imaginations, à mettre en valeur les qualités du héros, à transformer ses faiblesses en forces. L'art oratoire – celui d'un ʿImâd al-Dîn en particulier – y joua un rôle central.

Reste une question. La représentation de Saladin comme modèle de souverain idéal, telle que ses proches la répandirent dès les XII^e^-XIII^e^ siècles, s'est-elle imposée en rupture ou en continuité avec les périodes précédentes et postérieures ? À maintes reprises, est apparu le désir de Saladin de se situer dans le sillage de Nûr al-Dîn, dont il revendiquait l'héritage politique : même aspiration à l'unification musulmane, même combat contre le chiisme, même respect de la loi religieuse et des oulémas, même énergie à lutter contre les Francs. Cette continuité fut célébrée par les historiens médiévaux, Abû Shâma en particulier :

> Ces deux souverains me parurent tenir parmi les modernes le même rôle que les deux ʿUmar parmi les anciens. En effet, le second prince de chacun de ces deux groupes a suivi les traces de son prédécesseur dans la voie de la justice, de la guerre sainte, du zèle, et de quel zèle ! pour la plus grande gloire de la religion. Tous deux ont été rois de notre pays et sultans de notre contrée. Dieu nous ayant accordé ces deux souverains comme une faveur spéciale, c'est un devoir pour nous de nous appliquer à rappeler leurs vertus [2].

L'allusion aux « deux ʿUmar », c'est-à-dire ʿUmar ibn al-Khattâb (634-644), deuxième calife après le Prophète, et ʿUmar II (717-720), huitième calife omeyyade, considérés par la tradition musulmane comme des modèles de piété et de justice, témoigne elle aussi d'une grande continuité dans le modèle du bon souverain, des premiers temps de l'Islam jusqu'à la fin du XII^e^ siècle.

Si l'historiographie sunnite plaça ainsi Saladin en continuité avec Nûr al-Dîn, elle le situa, en revanche, en rupture totale avec les autres princes zenguides ainsi qu'avec les derniers califes

fatimides, qui incarnaient à ses yeux l'hérésie et la collusion avec les Francs. C'est peut-être là que réside la principale originalité de la propagande de Saladin. D'un côté, il fut présenté comme celui qui sut incarner et réaliser les idéaux de son prédécesseur, mais de l'autre ses actions furent légitimées en opposition à ses adversaires musulmans. Il fut dépeint, en quelque sorte, comme le reflet, en négatif, des Fatimides et des Zenguides : ces derniers représentaient l'hétérodoxie, la désunion et l'alliance avec les ennemis du califat abbasside ; lui n'aspirait qu'à l'orthodoxie, à l'unification, au jihad contre les « infidèles » et à l'investiture du calife de Bagdad.

Les successeurs ayyoubides de Saladin adaptèrent à leur tour les thèmes et la vigueur de leur propagande contre les Francs aux réalités politiques de leur temps. La division des États de Saladin, les dissensions familiales et surtout l'apparition de nouvelles menaces extérieures – mongoles notamment – jouèrent un rôle essentiel dans l'accroissement du pouvoir de l'armée, en particulier des mamelouks turcs qui finirent par renverser la dynastie ayyoubide et s'emparer du pouvoir au Caire en 1250.

La représentation du souverain idéal s'adapta à ces changements. Sans abandonner totalement les thèmes précédents, la propagande mamelouke en introduisit de nouveaux. Cela est particulièrement vrai du premier grand sultan de cette dynastie, Baybars, qui régna de 1260 à 1277. Celui-ci accéda au trône après avoir tué son prédécesseur, de sorte qu'il éprouva le besoin de légitimer ce pouvoir acquis par la force. Le discours de son entourage reprit des thèmes connus tels que la conduite du jihad et la défense de l'Islam (contre les Francs et les Mongols), le respect de la justice et de la loi religieuse, la pratique de la charité et de la générosité, l'image du sultan bienfaiteur des juristes et des ascètes,

la prétention à exercer l'autorité sur les villes saintes de l'Islam. On retrouve aussi la même aspiration à une légitimité dynastique : Saladin avait été présenté par sa propagande comme le légitime successeur de Nûr al-Dîn. Baybars fut, de même, décrit comme le digne héritier du dernier grand sultan ayyoubide, al-Sâlih Ayyûb (1240-1249) [3].

Mais le contexte avait changé et la personnalité de Baybars n'avait plus rien à voir avec celle de Saladin. Ce dernier fut associé à des personnages bibliques tels que Salomon et Joseph, qui symbolisaient la justice, la prudence, la clémence, la droiture. Baybars fut parfois comparé à Salomon [4], mais il fut surtout rapproché d'Alexandre le Grand, symbole de la puissance impériale, et de Moïse (Mûsâ), prophète biblique considéré par la tradition islamique comme un législateur et un guide pour la communauté religieuse. À son retour du pèlerinage, en 1269, Baybars rendit hommage à ce prophète en faisant construire un mausolée au-dessus de sa tombe présumée, sur la route de Jérusalem à Jéricho [5]. Sur l'inscription de fondation, Baybars se fit appeler Iskandar al-zamân (l'Alexandre du temps), un titre qui apparaît aussi sur deux autres inscriptions de Syrie de cette époque. Alexandre et Moïse, un duo qui ne devait rien au hasard, car tous deux sont associés dans le Coran. Dans la sourate de la Caverne (XVIII, 60-82), le récit qui met en scène Alexandre est précédé d'une histoire, sans doute inspirée d'une légende juive et du roman d'Alexandre. Cette histoire est celle de Moïse et de son mystérieux compagnon de voyage (nommé par la plupart des commentateurs du Coran al-Khadir), un serviteur de Dieu qui accepte de guider Moïse dans son voyage à condition que celui-ci ne lui demande aucune explication sur ses actes. Mais chemin faisant, al-Khadir se livre à des actes en apparence criminels et

Moïse, à bout de patience, finit par le prier de s'expliquer. Al-Khadir se sépare de lui après l'avoir éclairé sur la justesse de ses actions. Une façon comme une autre de montrer au Prophète qu'il faut, dans son jugement, dépasser les apparences trompeuses ou contingentes.

Or al-Khadir était le nom d'un conseiller très influent de Baybars, un cheikh connu pour ses mœurs débauchées et ses exactions. L'intérêt de Baybars pour Moïse pourrait donc s'expliquer de plusieurs façons : il n'est pas exclu qu'al-Khadir, alors au plus haut de sa popularité auprès du sultan, l'ait poussé dans cette voie pour apparaître lui-même comme le nouveau serviteur de Dieu ; Baybars, dont l'œuvre de réforme administrative et juridique à l'intérieur de ses États fut très importante, voulut sans doute aussi associer son nom au grand législateur que fut Moïse ; enfin, il n'est peut-être pas absurde de penser que le sultan, arraché très jeune à sa famille pour être réduit en esclavage, se sentait quelques affinités avec ce nourrisson enlevé à sa mère et sauvé des eaux qu'était Moïse.

L'identification de Baybars à Alexandre se fit, quant à elle, plus naturellement encore. Dans la sourate de la Caverne (XVIII, 83-97), Dhû'l-Qarnayn (« l'Homme à deux cornes »), identifié par les exégètes à Alexandre le Grand, construit un rempart pour empêcher le déferlement d'un peuple sauvage connu sous le nom de Ya'jûj et Ma'jûj (Gog et Magog). Ce peuple fut couramment assimilé, au XIII^{e} siècle, aux Mongols qui semaient la terreur et détruisaient tout sur leur passage. Baybars, dont les prouesses lors de la victoire de ʿAyn Jâlût contre les Mongols, en 1260, étaient dans toutes les mémoires, apparaissait incontestablement comme le seul chef capable de repousser ces terribles envahisseurs. Il était

donc normal qu'il portât, pour la première fois au sein de la dynastie mamelouke, le titre d'« Alexandre du temps ».

L'image du souverain lettré, versé dans les sciences religieuses, aimant écouter les savants, tournés vers les dévots, les mystiques et les ascètes, telle qu'on la connaissait à l'époque de Saladin, laissa ainsi la place à celle d'un souverain plus guerrier, épris de justice, mais davantage porté sur les exploits militaires que sur les discussions littéraires ou religieuses. De nouvelles représentations du souverain providentiel apparurent alors pour justifier des décisions qui pouvaient apparaître brutales ou injustes à la population. L'une des plus intéressantes fut celle que diffusa Ibn al-Nafîs, un savant bien connu de la seconde moitié du XIII^e^ siècle. Dans un petit traité, celui-ci donne sa vision prophétique de l'histoire et décrit les événements qui précéderont la fin des temps[6]. On y trouve le thème du « dernier souverain » qui doit sauver la communauté religieuse, Dieu lui ayant envoyé un peuple destructeur (les Mongols) pour la punir de ses fautes. L'auteur présente, sans le nommer, Baybars – dont il fut peut-être le médecin personnel – comme ce souverain prédestiné par Dieu pour sauver les musulmans. Mais pour atteindre ses objectifs, le souverain doit se montrer cruel et sans merci : il lui faut confisquer les propriétés de ses sujets pour financer la guerre contre les infidèles et, en cas de crimes, ordonner des châtiments exemplaires, telles que amputations ou crucifixions[7].

Cette image du souverain qui sauve son peuple parce qu'il inspire la crainte et fait preuve de cruauté contraste évidemment avec la littérature panégyrique habituelle, mais reprend des thèmes connus de certains textes apocalyptiques chrétiens[8]. En montrant que Baybars n'était que la manifestation d'un plan divin destiné à sauver les musulmans, le but était clairement de légitimer

le pouvoir du sultan, de justifier ses décisions, y compris les plus brutales, et d'exhorter les populations à accepter son autorité et à faire preuve de patience [9].

Dans la représentation de Saladin comme dans celle de Baybars, le facteur religieux, c'est-à-dire la défense de l'islam, demeure central, mais il est loin d'être unique. Des vertus telles que la justice, la générosité, l'honneur et la bravoure ne sont spécifiques à aucune religion et figurent parmi les qualités exigées d'un souverain depuis l'Antiquité. D'un bon prince, on attendait aussi qu'il repousse les envahisseurs, maintienne la cohésion de ses États, administre ses territoires, assure l'ordre et la sécurité, récompense ceux qui le soutiennent et sache s'entourer de sages conseils.

S'il est évident qu'un certain nombre de ces thèmes reviennent de manière récurrente et incitent l'historien à se méfier des clichés, il est non moins clair que le discours sur le souverain idéal ou providentiel, loin de rester figé, évolua en fonction des circonstances historiques et des sultans eux-mêmes. C'est ce qui explique, sans doute, l'intérêt qu'il suscite chez celui qui tente, au travers des formules convenues ou des tirades panégyriques, d'expliquer les desseins et les intentions de leurs auteurs. C'est aussi pour cette raison, sans doute, que la personnalité d'un souverain finit toujours par affleurer. Est-ce vraiment un hasard si, pour évoquer Saladin, on préféra la figure d'un sage comme Salomon à celle d'un conquérant comme Alexandre ?

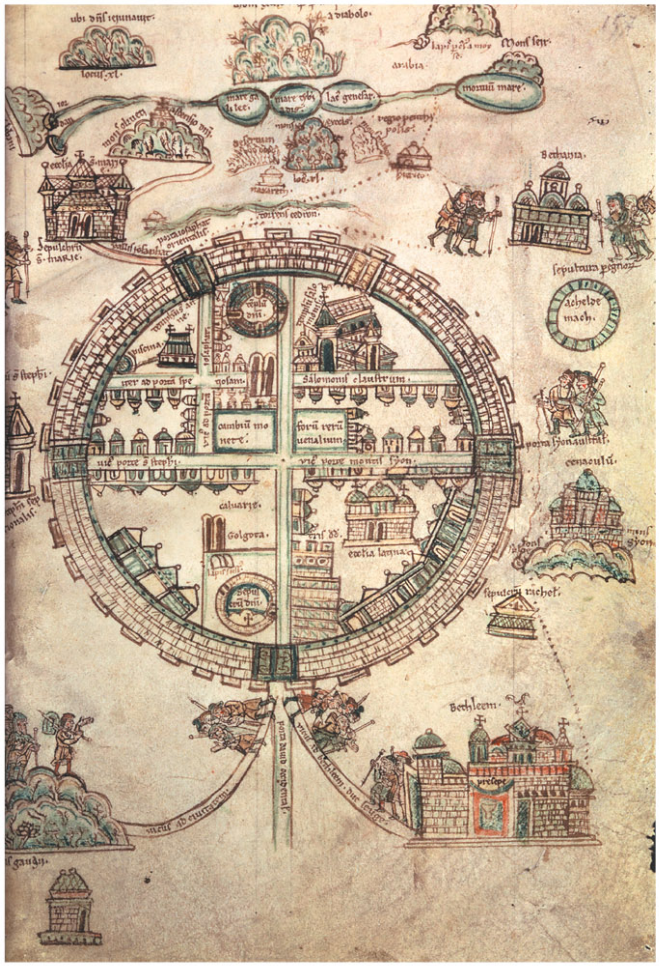
CAHIER PHOTOS

Florence, Galerie des Offices. © Collection Dagli Orti/Galerie des Offices Florence/Alfredo Dagli Orti.

Nul ne sait à quoi ressemblait vraiment Saladin. La représentation qu'en donna l'art occidental, aux XV^e^ et XVI^e^ siècles, reflète surtout le contexte artistique et culturel de la Renaissance italienne. Tel est le cas du portrait (ci-dessus) attribué à Cristofano dell'Altissimo (vers 1530-1605), qui recopia à la demande du grand duc de Toscane, Cosme I^er^ de Médicis, de nombreux portraits d'hommes illustres. Quelques décennies plus tôt, dans l'Italie du XV^e^ siècle, le Saladin peint sur un rouleau de parchemin (ci-contre), aux côtés d'autres personnages célèbres de l'Antiquité et du Moyen Âge, ne se distinguait des Occidentaux que par son turban et son sabre.

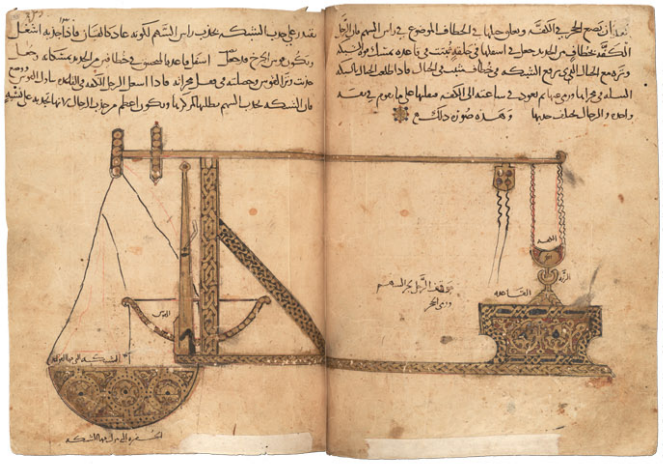
Les Six Âges du monde, Londres, British Library, Add. 30359, n° 86. © Heritage Images/Leemage.

La période des croisades a vu se multiplier en Occident des représentations de Jérusalem très souvent inscrites dans des cercles, symboles de la perfection de la Jérusalem céleste et de la place centrale de la Jérusalem terrestre, « nombril du monde ». On notera dans le plan ci-contre (milieu du XII[e] siècle), extrait d'un recueil composite, l'orientation (l'est étant vers le haut) et la présence de puissantes murailles percées de portes. À l'intérieur de la ville on reconnaît, entre autres, le Saint-Sépulcre et la Tour de David à l'ouest, l'église Sainte-Anne, le Temple du Seigneur (Coupole du Rocher) et le Temple de Salomon (al-Aqsâ) à l'est. À l'extérieur, sont représentés des sites éloignés de Jérusalem : Bethléem, la vallée du Jourdain ou le mont Sinaï. La présence de petits groupes de pèlerins qui s'avancent, bâton à la main et baluchon sur l'épaule, donne à cette représentation de la ville sainte un caractère pittoresque.



Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, ms. 9823-24, fol. 157 r°. © Bibliothèque royale de Belgique.

Dans le traité d'armurerie qu'il dédia à Saladin, al-Tarsûsî fait l'éloge du jihad et décrit en détail les armes utilisées à son époque. Le manuscrit unique qui conserve ce texte était sans doute destiné à la bibliothèque de Saladin. Il comprend une série d'illustrations parmi lesquelles le dessin d'un mangonneau, machine de guerre très utilisée à l'époque des croisades, capable de lancer de gros blocs de pierre sur une distance de cent à trois cents mètres.



Oxford, Bodleian. Hunt 264, fol. 134 v°-135 r°. © Bodleian Library University of Oxford.

Damas, Musée national. A/30178, A/21695, A/21695. © IMA/Anwar Abdel Ghafour.

À deux exceptions près, sous le règne de Saladin, l'Égypte fut le seul territoire à émettre une monnaie d'or (dinar). Outre le lieu et la date de frappe – ici Le Caire entre 1178 et 1190 –, on peut y lire un verset du Coran (LXI, 9), le nom de Saladin et celui du calife abbasside dont il reconnaissait la suzeraineté.

Particulièrement originales en pays d'Islam furent les monnaies de cuivre frappées en Haute-Mésopotamie, à la fin du XII[e] siècle, sur le modèle d'anciennes monnaies sassanides. Sur celle-ci, frappée en 1190-1191 à Mayyâfâriqîn (à l'est de la Turquie actuelle), on distingue un personnage assis en tailleur sur un trône bas à dossier carré, coiffé d'un turban, une main posée sur la cuisse tandis que l'autre, ramenée vers la poitrine, tient une coupe ou un globe. Sans chercher à reproduire le portrait de Saladin, ces monnaies nous renseignent surtout sur l'image traditionnelle du souverain oriental telle qu'elle figure aussi dans certaines enluminures de manuscrits.

Leipzig, Universitätsbibliothek, Inv. Nr. 399. © akg-images.

Damas, Musée national. A/13/101. © IMA/Anwar Abdel Ghafour.

Dans la prestigieuse mosquée des Omeyyades de Damas, Saladin fit restaurer la coupole de l'Aigle au-dessus de la nef centrale et le revêtement en marbre de plusieurs piliers. Sur l'une des inscriptions commémoratives, on peut lire, à la suite d'un verset du Coran (IX, 18), ces quelques lignes écrites dans une élégante écriture cursive : « Le revêtement de marbre de ces deux piliers a été refait sous le règne de notre maître al-Malik al-Nâsir Abû l-Muzaffar Yûsuf [Saladin], fils d'Ayyub, vivificateur de l'empire de l'émir des croyants – que Dieu fasse durer ses jours ! – ceci au cours de l'année 575 de l'hégire du Prophète. »

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 5090, fol. 93 r°. © Bibliothèque de l'Arsenal/Bnf.

Entre le XIII[e] et le XV[e] siècle, de nombreux épisodes de la carrière de Saladin furent représentés dans les chroniques occidentales relatives aux croisades ; ces illustrations nous renseignent sur la vision qu'avaient les Occidentaux des croisades, de l'Islam et des musulmans. Ainsi dans la *Chronique des empereurs* de David Aubert, une vaste compilation rédigée en 1461-1462 à l'intention de Philippe le Bon, duc de Bourgogne, les croisades occupent une large place et sont illustrées ici par des enluminures de Loyset Liédet : en haut, l'assassinat au Caire du vizir fatimide Shâwar, en 1169 ; en bas, la bataille de Montgisard (ou bataille de Ramla), remportée par les Francs, en 1177, malgré la supériorité numérique des musulmans.

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 5090, fol. 110 v°. © Bibliothèque de l'Arsenal/Bnf.

Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. fr. 6463, fol. 46 v°. © BnF.

La bataille de Hattîn (4 juillet 1187), qui coûta la vie ou la liberté à une grande partie de la chevalerie franque et au cours de laquelle la relique de la Vraie Croix fut perdue, suscita une grande émotion en Occident. Elle est ici représentée dans une enluminure du XV^e^ siècle de Loyset Liédet illustrant la *Chronique abrégée des rois de France* de Guillaume de Nangis (fin XIII^e^ siècle). La supériorité numérique des musulmans (à droite) est clairement soulignée par l'artiste. Au centre, la figure de l'évêque portant la relique insérée dans une croix en T ou « croix de Tau » met en valeur l'importance qui fut accordée à sa capture.

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 5077, fol. 351 v°. © Bibliothèque de l'Arsenal/BnF.

À l'issue de sa victoire à Hattîn, Saladin traita avec égards Guy de Lusignan, roi de Jérusalem, mais n'eut aucune pitié pour Renaud de Châtillon, auquel les musulmans reprochaient ses nombreuses attaques et le non-respect de ses serments. Saladin avait juré qu'il l'exécuterait de sa propre main et tint sa promesse. En Occident, Renaud est présenté très différemment, notamment en martyr défendant sa foi, comme dans cette enluminure du début du XV^e^ siècle, illustrant une chronique universelle intitulée *Trésor des histoires*. Renaud y est agenouillé dans une attitude humble et pieuse qui souligne, par contraste, le geste de colère de Saladin.

Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. fr. 2810, fol. 258 v°. © BnF.

En 1307, le prince arménien Hayton de Korykos remit au pape Clément V un ouvrage en français, intitulé *Fleur des estoires de la terre d'orient,* contenant une histoire des Mongols et des propositions pour reconquérir la Terre sainte avec, entre autres, un résumé des conquêtes de Saladin. L'un des manuscrits qui conservent cette œuvre fut exécuté vers 1410-1412 pour Jean sans Peur qui l'offrit au duc Jean de Berry. L'enluminure qui représente le siège de Jérusalem n'offre pas une vue très réaliste des événements. Les musulmans, menés par Saladin à cheval, ne se distinguent guère des Francs – à l'exception du fantassin barbu qui se tient devant la porte, un javelot à la main. Surtout, les armes utilisées paraissent dérisoires, alors que les mangonneaux (balistes) et le travail de sape des mineurs jouèrent un rôle majeur dans l'attaque de la ville.

Saladin est le héros de deux nouvelles du *Décaméron*, mais il apparaît aussi dans une œuvre moins connue de Boccace, *Du cas des hommes illustres*, un recueil de vies exemplaires. Cette enluminure, extraite d'un manuscrit français du XV^e^ siècle dédicacé à Jeanne de France, première épouse de Louis XII, représente le roi de Jérusalem *(Roy de Ihrlz)* pourchassé par Saladin *(Salchadin)*. Cette scène est bien davantage une représentation symbolique de la chute du royaume de Jérusalem en 1187 que la transposition d'un événement précis.

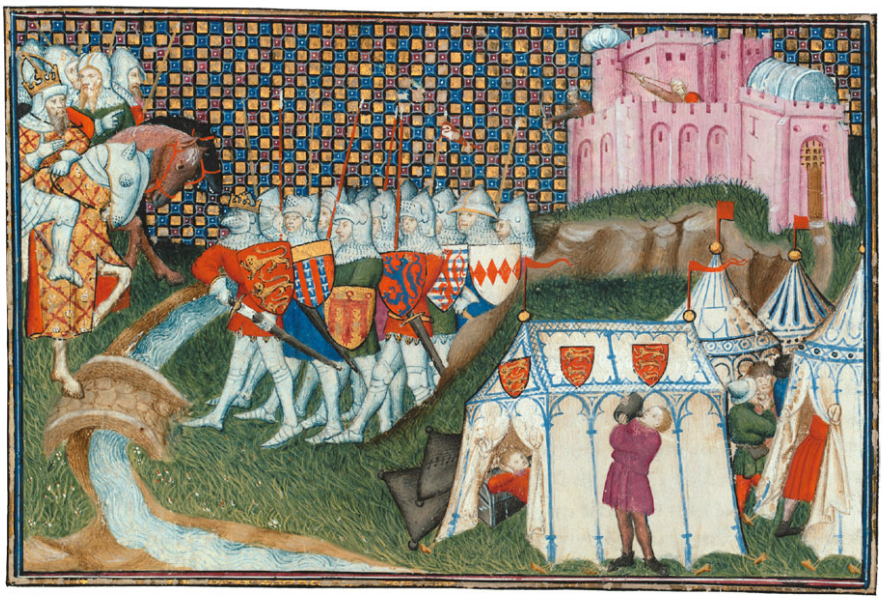
Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. fr. 230, fol. 259 r°. © BnF.

Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. fr. 2813, fol. 237 r°. © BnF.

Les *Grandes chroniques de France*, rédigées à l'abbaye de Saint-Denis entre le XIII^e^ et le XV^e^ siècle, donnent une version officielle de l'histoire de France et relatent certains épisodes liés aux croisades. Ainsi, cette enluminure d'un manuscrit de la fin du XIV^e^ siècle représente l'arrivée des navires de la troisième croisade et le siège d'Acre. Philippe Auguste y est facilement reconnaissable grâce à sa couronne et à sa cotte de mailles recouverte de fleurs de lys, alors que Richard Cœur de Lion en est absent.

Guillaume de Tyr, *Chronique*, Baltimore, Walters Art Gallery, ms. W 142, fol. 244 v°. © Walters Art Gallery.

La *Continuation* française de Guillaume de Tyr raconte l'histoire d'une vieille sorcière « sarazine » envoyée par Saladin pour ensorceler les Francs. L'enluminure de ce manuscrit (première moitié du XIV^e^ siècle) relate, dans le registre supérieur gauche, l'arrestation de la sorcière par les Francs, tandis qu'à droite, Saladin et ses soldats regardent la scène. Au registre inférieur gauche, un souverain chrétien assiste à la condamnation de la sorcière au bûcher, puis à son exécution par décapitation. Une façon comme une autre de dénoncer la fourberie de Saladin et d'opposer la religion du Christ à la religion du « diable ».



Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. fr. 12559, fol. 127 r°. © Bnf.

Le Pas Saladin, un poème français composé au tournant des XIII^e^ et XIV^e^ siècles, raconte le passage de Saladin dans un défilé exigu, défendu par Richard Cœur de Lion et douze chevaliers chrétiens, une histoire inspirée sans doute de la victoire remportée par Richard près de Jaffa. À la fin du XIV^e^ siècle, le marquis Thomas III de Saluces inséra *Le Pas Saladin* dans son roman *Le Chevalier errant*. C'est d'un manuscrit de cette œuvre qu'est extraite cette enluminure (début du XV^e^ siècle), particulièrement intéressante pour les armoiries qui y figurent. Saladin y est représenté comme un souverain chrétien et porte des armoiries légendaires *d'or fretté de gueules semé de grelots d'argent* qui s'inspirent avec quelques variantes de celles de la famille d'Anglure.

Carte postale, collection particulière de l'auteur.

L'édifice à coupole qui abrite le tombeau de Saladin, au nord de la mosquée des Omeyyades de Damas, est encore un lieu de pèlerinage de nos jours. Le cénotaphe en bois sculpté, à droite, date en grande partie de l'époque ayyoubide ; celui qui est en marbre blanc a été construit, en hommage à Saladin, à la fin du XIX[e] siècle, par le sultan ottoman Abdülhamid II, avant d'être restauré par l'empereur allemand Guillaume II.

La représentation de Saladin en sultan victorieux, sur un billet de banque syrien, ou en libérateur de Jérusalem, sur un timbre jordanien, illustre l'utilisation politique de son image qui peut être faite, aujourd'hui encore.

Collection particulière de l'auteur.

Collection particulière de l'auteur.

La statue de Saladin érigée en 1992 devant la citadelle de Damas est sans doute l'expression la plus spectaculaire de l'intérêt que lui portent les chefs politiques arabes. Elle exprime à la fois l'humiliation infligée aux Francs (affalés à l'arrière du cheval) et l'union réalisée, sous la bannière de Saladin, entre les guerriers et le soufi qui l'entourent.

© photo12.com - F1Online.

Studio de création Flammarion

NOTES

Introduction

1. Autre variante : « Saladin, nous voilà ! ». Cette phrase est toujours citée par les historiens sans référence à une source (cf. Sivan, *Mythes politiques arabes*, Paris, 1995, p. 31). La plus ancienne mention que j'ai trouvée se trouve dans G. Puaux, *Deux Années au Levant. Souvenirs de Syrie et du Liban, 1939-1940*, Paris, 1952, p. 29 (sans référence).

2. Cf. C. Mayeur-Jaouen (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, 2002.

3. Cf. l'historiographie de Saladin en annexe de ce volume.

4. Cf. J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris, 1996, p. 314.

5. Les études sur les sources du règne de Saladin sont nombreuses et très complètes. Cf. en particulier les travaux de H. A. R. Gibb, P. M. Holt, D. Richards, Y. Lev et L. Richter-Bernburg indiqués en bibliographie.

6. Ces extraits ont été conservés, entre autres, dans les ouvrages de l'historien alépin Ibn al-ʿAdîm (m. 1262) et de l'Égyptien al-Maqrîzî (m. 1442). On connaît le journal sous plusieurs titres, le plus fréquemment utilisé étant celui d'*al-Mutajaddidât*. Cf. H.

Möhring, *Saladin und der Dritte Kreuzzug*, p. 220-221 et Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 25.

7. Nous les connaissons soit directement dans une vingtaine de manuscrits conservés à travers le monde, soit au travers d'auteurs postérieurs (Abû Shâma et al-Qalqashandî en particulier) qui conservaient ses écrits comme des modèles de documents de chancellerie. Cf. *EI* 2, « al-Ḳāḍī al-Fāḍil » (C. Brockelmann, C. Cahen) ; A. Helbig, *Al-Qāḍī al-Fāḍil, der Wezir Saladin's*, Inaugural-Dissertation, Leipzig, 1908, p. 19-31 ; I. al-Hafsî, *Correspondance officielle et privée d'al-Qāḍī al-Fāḍil*, thèse de doctorat de l'Université Paris IV, sous la direction de Ch. Pellat, 4 vol., Paris, 1979.

8. Cf. al-Safadî, *al-Wâfî bi l-wafayât*, XVIII, éd. A. Fu'âd Sayyid, Wiesbaden, 1988, p. 335-379.

9. Ouvrage intitulé *al-Fath al-qussî fî l-fath al-qudsî*,éd. Landberg, Leyde, 1888, trad. H. Massé, *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin*, Paris, 1972. Le titre de cet ouvrage (*L'Éloquence de Quss [appliquée] à la conquête de Jérusalem*) est une bonne illustration de la façon dont les titres étaient choisis par les auteurs arabes qui aimaient jouer sur les mots et sur les rimes. Quss ibn Sâʿida est le nom d'un personnage semi-légendaire de la période préislamique, connu pour son éloquence.

10. De cet ouvrage intitulé *al-Barq al-shâmî* qui portait sur la période 562-589/1167-1193, seuls nous sont parvenus le t. III (années 573-575/1177-1180) et le t. V (années 578-580/1182-1185). Nous disposons toutefois d'un résumé de l'ouvrage effectué au début du XIII^{e} siècle par al-Bundârî et intitulé *Sanâ al-Barq al-Shâmî*, éd. F. al-Nabrâwî, Le Caire, 1979.

11. Les hadiths sont les propos ou les actes attribués au Prophète et transmis par ses Compagnons. La somme des hadiths, consignés

au IXe siècle dans des recueils, constitue la Sunna qui est, avec le Coran, la source du droit musulman.

12. *Al-Nawâdir al-sultâniyya wa l-mahâsin al-Yûsufiyya*, éd. J. al-Dîn al-Shayyâl, Le Caire, 1964 ; extraits éd. et trad. dans *RHC Or.*, III, Paris, 1884, p. 1-370 ; trad. anglaise, D. S. Richards, *The Rare and Excellent History of Saladin*, Ashgate, Aldershot, 2001.

13. *Al-Ta'rîkh al-bâhir fi l-dawla al-atâbakiyya*, éd. ʿAbd al-Qâdir Ahmad Tulaymât, Bagdad, 1963.

14. *Al-Kâmil fî l-ta'rîkh*, 13 vol., Beyrouth, 1965-1967, réimpression de l'édition de C. J. Tornberg, Leyde, 1867.

15. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 555, trad. F. Gabrieli, p. 205.

16. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 97.

17. À un seul moment, il semble se faire l'écho d'une propagande hostile à Saladin, lorsqu'il tente d'expliquer le refroidissement de ses relations avec le calife de Bagdad par le fait que Saladin aurait dit, un jour d'ivresse, qu'il était prêt à rétablir dans ses territoires la *khutba* au nom des Fatimides. Cf. Bar Hebraeus, trad. p. 328.

18. *L'Histoire des églises et des monastères d'Égypte* fut longtemps attribuée à un auteur arménien nommé Abû Sâlih, mais en réalité son auteur principal, Abû l-Makârim (mort vers 1190), était copte. Cf. J. den Heijer, « The Composition of the History of the Churches and Monasteries of Egypt : Some Preliminary Remarks », *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, Washington, 12-15 August 1992, Rome, 1993, II, part 1, p. 209-219 ; *idem*, « Coptic Historiography in the Fātimid, Ayyūbid and Early Mamlūk Periods », *Medieval Encounters*, 2/1, 1996, p. 77-81 ; M. Martin, « Alexandrie chrétienne à la fin du XIIe siècle d'après Abû l-Makârim », *Alexandrie médiévale 1 (Études Alexandrines 3)*, éd. C.

Décobert, Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 1998, p. 45-49.

19. On trouvera la liste de tous ces ouvrages en bibliographie.

20. Cf. R. C. Schwinges, *Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 15), Stuttgart, 1977, p. 199-209.

21. Sur l'histoire textuelle compliquée de la *Continuation* française de Guillaume de Tyr qui se constitue dans la première moitié du XIII^e^ siècle, cf. M. R. Morgan, *The Chronicle of Ernoul and the Continuation of William of Tyre*, Oxford, 1973 ; P. W. Edbury, *The Conquest of Jerusalem and the Third Crusade*, Aldershot, 1996, rééd. 2002, p. 3-8 ; idem, « The Lyon Eracles and the Old French Continuations of William of Tyre », *Montjoie. Studies in Crusade History in Honour of Hans Eberhard Mayer*, éd. B. Z. Kedar, J. Riley-Smith, R. Hiestand, Ashgate, 1997, p. 139-153.

22. L'histoire textuelle de l'*Itinerarium Peregrinorum* a été étudiée en détail par H. E. Mayer (*Das Itinerarium peregrinorum. Eine zeitgenössische englische Chronik zum dritten Kreuzzug in ursprünglicher Gestalt*, Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 18, Stuttgart, 1962). Celui-ci a montré que la plus grande partie du livre I de l'édition de W. Stubbs (édition qu'il appelle IP2) constituait à l'origine une chronique séparée qu'il a appelée IP1. Celle-ci fut sans doute écrite à Tyr par un templier anglais, entre août 1191 et septembre 1192. Entre 1216 et 1222, Richard de Templo, chanoine du prieuré de la Sainte-Trinité, à Londres, a réuni IP1 et la traduction latine d'un long poème français d'Ambroise intitulé *L'Estoire de la guerre sainte* (éd. et trad. M. Ailes et M. Barber, *The History of the Holy War, Ambroise's Estoire de la Guerre Sainte*, 2 vol., Woodbridge, 2003). Richard a ainsi introduit plusieurs passages d'Ambroise dans IP1. La fin du livre 1 (à partir des événements du 19 novembre 1190) et tous les livres suivants de

l'*ItinerariumPeregrinorum* sont tirés du poème d'Ambroise.La version IP1 del'*Itinerarium Peregrinorum* servit à son tour de base à la *Continuation* latine de Guillaume de Tyr (*Die lateinische Fortsetzung Wilhelms von Tyrus*, éd. M. Salloch, Leipzig, 1934) rédigée sans doute vers 1194.

23. Cette *Chronique* (éd. L. de Mas Latrie, Paris, 1871) commence avec la fondation des États latins et se termine selon les manuscrits en 1227 ou en 1231. Elle semble avoir eu pour point de départ un récit rédigé par un certain Ernoul, écuyer de Balian d'Ibelin. Ce récit n'aurait pas dépassé la fin de l'année 1187. Le reste de la *Chronique* serait constitué de versions remaniées d'un texte datant des années 1220. Cf. P. W. Edbury, *The Conquest of Jerusalem and the Third Crusade*, p. 4-5.

24. Cf. J. Richard, « Les Transformations de l'image de Saladin », p. 177-187.

I. L'ascension

1. Cf. P. Smoor, « ʿUmāra's Poetical Views », p. 414.

2. La tentative en 1131 par un vizir égyptien, al-Afdal Kutayfât, de déposer la dynastie fatimide ne dura guère plus d'un an. Kutayfât fut assassiné et le calife fatimide rétabli. Cf. *EI* 2, « al-Afḍal Kutayfāt » (S. M. Stern).

3. Cf. C. Hillenbrand, *The Crusades*, p. 151-161 et *infra* p. 265.

4. La famille de Saladin appartenait à la famille kurde des Rawâdiyya, l'une des branches de la tribu Hadhbâniyya. Sur elle et sur la jeunesse au demeurant très mal connue de Saladin, cf. Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 238 ; Ibn Khallikân, I, p. 255-261, 306-309, II, p. 523-525, III, p. 456-458, VII, p. 139-218 (biographie de

Saladin) ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 341 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 6, trad. p. 17 ; Abû Shâma (en grande partie d'après Ibn Abî Tayyi'), *Rawdatayn*, I, p. 209-213 ; V. Minorsky, « Prehistory of Saladin », p. 130-139.

5. Cf. Ibn Khallikân, I, p. 256.

6. Sur l'emploi dans ce contexte du terme « patrie », cf. *infra* p. 133.

7. Le secrétaire de Shîrkûh qui lui prédit l'avenir glorieux de Saladin était aussi chrétien, un indice parmi d'autres du rôle important joué par les chrétiens dans l'administration musulmane. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 211 (an 568). Ibn Khallikân (I, p. 257) dit que la victime n'était pas un chrétien mais un émir qui gardait la porte de la citadelle et que Shîrkûh le tua pour avoir attenté à l'honneur d'une femme du harem. Ayyûb proposa à Bihrûz de lui livrer son frère, mais Bihrûz, au nom de l'amitié qui le liait à leur père, accepta de fermer les yeux à condition qu'ils quittent la ville. Sur l'origine chrétienne (*rûmî*) de Bihrûz et ses bonnes dispositions à l'égard de ses anciens coreligionnaires, cf. Ibn Khallikân, VII, p. 141 ; Michel le Syrien, III, p. 325.

8. Les sources ne mentionnent en général que les enfants qui ne meurent pas en bas âge.

9. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 301.

10. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 341-342 ; N. Elisséeff, *Nūr al-Dīn*, p. 403 ; J.-M. Mouton, *Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides, 468-548/1076-1154*, IFAO, Le Caire, 1994, p. 79, 186, 199.

11. Cf. Ibn Abî Tayyi' dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 46-48 ; Ibn Khallikân, VII, p. 143-144 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 342 ; al-Maqrîzî, *Ittiʿâz*, III, p. 307.

12. Cf. Ibn Abî Tayyi’ dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 58.

13. Cf. Ibn Abî Tayyi’dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 209-213 ; Ibn Khallikân, I, p. 255-261 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 252 et *al-Bâhir*, p. 172.

14. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 160-161 ; Guillaume de Tyr, éd R. B. C. Huygens, p. 871 (XIX, 5), trad. anglaise, p. 303. « Un commandant rusé et vaillant » selon l’auteur de la *Chronique anonyme syriaque*, p. 123.

15. Cf. Ibn Abî Tayyi’ dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 173 ; D. Ayalon, « From Ayyubids to Mamluks », *Revue des études islamiques*, XLIX, 1981, p. 43-57. Les contingents de mamelouks, au sein de l’armée, avaient l’habitude de prendre le nom du maître qui les avait achetés puis affranchis.

16. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 44, trad. p. 47.

17. Une grande mosquée et une madrasa à Alep ; deux oratoires, deux établissements pour soufis et une madrasa à Damas. Cf. Ibn Shaddâd, *Aʿlâq* (Damas), p. 151-152, 193, 196, 262 et *Aʿlâq* (Alep), p. 38, 103 ; Ibn Khallikân, I, p. 257.

18. Cf. al-Bundârî, p. 19.

19. Le juriste s’appelait Qutb al-Dîn Masʿûd al-Naysâbûrî. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 7, trad. p. 18 ; al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 42 ; Ibn al-ʿImâd, *Shadharât*, VI, p. 432.

20. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 34, trad. p. 38 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 3.

21. Tels al-Mansûr ibn ʿUmar de Hama (1191-1220), al-Muʿazzam de Damas (1218-1227) ou al-Amjad de Baalbek (1182-1230) ; ceux-ci ne furent pas seulement des hommes politiques, mais aussi des historiens, des juristes, des hommes de lettres ou des poètes.

22. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 342 ; N. Elisséeff, *Nūr al-Dīn*, p. 485-488. Ayyûb était le seul émir à être autorisé par Nûr al-Dîn à rester assis en sa présence (M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 9).

23. Le grand cadi chafiite était alors Kamâl al-Dîn al-Shahrazûrî. Cf. al-Bundârî, p. 107-108 ; Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 252, 327. Sur les différentes versions et dates données par les sources, cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 10 et n. 60. Les arguments avancés par M. C. Lyons et D. E. P. Jackson pour retenir l'année 1165 me semblent très convaincants. On peut ajouter qu'Ibn Abî Tayyi', qui place cet événement en 1156, se trompe assez fréquemment dans les dates.

24. Cf. N. Elisséeff, *Nūr al-Dīn*, II, p. 579-589, 602-614, 622-644 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 6-25 ; Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 53-61.

25. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 36, 39, trad. p. 41, 43 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 342-343.

26. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 901-908 (XIX, 26-31), trad. anglaise p. 334-342.

27. Cf. W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant*, I, p. 396.

28. Cf. 'Imâd al-Dîn dans al-Bundârî, p. 23-24. Ibn Abî Tayyi' dit que Saladin reçut un *iqtâ* de Nûr al-Dîn dès 1152, quand il alla rejoindre son oncle à Alep (Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 84), mais son information, qui n'est confirmée par aucune autre source, est moins crédible que celle qui est donnée par 'Imâd al-Dîn, témoin direct de ces événements.

29. Selon ces rumeurs, Saladin devait épouser une fille de Shâwar et sa sœur devait épouser un fils de Shâwar. Cf. Ibn Abî Tayyi'

dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 170 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 20.

30. C'est l'auteur copte de l'*Histoire des patriarches* (III, éd. p. 62, trad. p. 104) qui apporte cette précision. Bilbays, au nord-est du Caire, était située sur la route qui reliait la capitale à la Palestine. Elle eut pour sort d'être souvent assiégée par les troupes qui voulaient faire la conquête de l'Égypte.

31. De quatre cent mille à deux millions de dinars, selon les sources, des sommes considérables comparées au budget annuel de l'Égypte : 4 653 019 dinars en 1189.

32. Sur le meurtre de Shâwar, cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 39, trad. p. 44 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 339-340 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 157, 172 ; al-Maqrîzî, *Ittiʿâz*, III, p. 300-302 ; Bar Hebraeus, trad. p. 294 ; *Chronique anonyme syriaque*, p. 125 ; Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens (XX, 10), p. 923-924, trad. anglaise 357.

33. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 36, 40, trad. p. 41, 44.

34. Ibn al-Athîr et ʿImâd al-Dîn disent que Shîrkûh y était même franchement hostile. Ibn Abî Tayyi' (cité par Abû Shâma) et Guillaume de Tyr le présentent au contraire très en faveur du meurtre.

35. Al-Asad (le Lion) fait allusion à Asad al-Dîn Shîrkûh. Cf. N. Elisséeff, « Un document contemporain de Nūr ad-Dīn. Sa notice biographique par Ibn ʿAsākir », *Bulletin d'études orientales*, XXV, 1972, p. 125-140.

36. ʿUmâra cité par Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 158. Cf. aussi Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 13.

37. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 40, trad. p. 45 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 160, 172.

38. Sur l'accession de Saladin au vizirat, cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 343-344 ; Ibn Abî Tayyi' dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 173-174 ; al-Bundârî, p. 42-43 ; al-Maqrîzî, *Ittiʿâz*, III, p. 307-309 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, p. 168-170 ; Ibn Khallikân, VII, p. 151-155.

39. Outre l'oncle de Saladin (Shihâb al-Dîn Mahmûd al-Hârimî), les émirs kurdes qui auraient pu prétendre à la succession de Shîrkûh étaient Qutb al-Dîn Khusraw al-Hadhbânî et Sayf al-Dîn ʿAlî al-Mashtûb al-Hakkârî. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 159 ; al-Maqrîzî, *Ittiʿâz*, III, p. 304. Certains auteurs affirment que Shîrkûh avait désigné Saladin comme successeur (Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 278).

40. Tels que le Turc ʿIzz al-Dîn Jûrdîk, affranchi de Nûr al-Dîn, et sans doute aussi le Kurde Qutb al-Dîn Khusraw, preuve, une fois de plus, que le clivage au sein de l'armée ne se réduisait pas aux divergences entre Kurdes et Turcs. Concernant Qutb al-Dîn, certaines sources disent qu'il se laissa d'abord convaincre en faveur de Saladin, mais on le retrouve, quelques mois plus tard, à la tête d'une expédition envoyée de Syrie en Égypte par Nûr al-Dîn. Cf. al-Bundârî, p. 45.

41. Cf. al-Maqrîzî, *Ittiʿâz*, III, p. 310 qui confirme que le calife appréciait Saladin, le laissait entrer dans son palais à cheval et le gardait auprès de lui plusieurs jours. Ensemble ils participaient aux cérémonies religieuses officielles lors du mois de ramadan ou des grandes fêtes religieuses.

42. Le texte du diplôme est conservé dans al-Qalqashandî, *Subh*, X, p. 91-98, reproduit dans Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 443-462. Il présente de nombreux points communs avec celui qui fut conféré deux mois plus tôt à Shîrkûh. Cf. al-Qalqashandî, *Subh*, X, p. 80-90.

43. Il existe même des exemples de pouvoirs confiés aux fils, du vivant de leur père, comme à l'époque des vizirs Talâ'iʿ ibn Ruzzîk

et Shâwar. Cf. Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 73-75 et P. Smoor, « ʿUmāra's Poetical Views », p. 411-412.

44. Ces cadeaux honorifiques appelés *khilʿa* (pl. *khilaʿ*) étaient remis par les souverains musulmans (califes ou sultans) aux personnes qu'ils voulaient honorer ou récompenser. La nature et la richesse des objets qui les composaient étaient révélatrices du rang et de la fonction de leur destinataire.

45. Cf. la description de la *khilʿa* de Shîrkûh, également blanche et brodée d'or dans *Histoire des patriarches*, III, éd. p. 63, trad. p. 106.

46. Cf. Abû Shâma (*Rawdatayn*, I, p. 173), Ibn al-Furât (*Taʾrîkh*, IV, 1, p. 66) et al-Maqrîzî (*Ittiʿâz*, III, p. 304, 310-311) qui reproduisent tous les trois le récit d'Ibn Abî Tayyi'.

47. Abû Shâma (*Rawdatayn*,I, p. 174) accuse Ibn Abî Tayyi' de noircir le portrait de Nûr al-Dîn à qui il reprochait d'avoir combattu les chiites d'Alep. Le propre père d'Ibn Abî Tayyi' avait, en effet, été exilé à cette occasion.

48. Cf. Ibn Wâsil, *Mufarrij*, I, p. 174.

49. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 344 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 161 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, I, p. 174 ; al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 45.

50. Ghuzz, forme arabe du nom du peuple turc Oghuz. Cf. *EI* 2, « Ghuzz » (C. Cahen). Sur la vision des Turcs par les Arabes au Moyen Âge, cf. U. W. Haarmann, « Ideology and History, Identity and Alterity : The Arab Image of the Turk from the ʿAbbasids to Modern Egypt », *International Journal of Middle East Studies*, 20, 1988, p. 175-196.

51. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 925 (XX, 11), trad. anglaise p. 359.

52. Cf. *infra*, p. 466 sq.

53. Cf. Ibn Khallikân, V, p. 74.

54. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 920 (XX, 7), trad. anglaise p. 353 ; *Chronique anonyme syriaque*, p. 124.

55. Al-Maqrîzî note, en effet, que le calife fatimide avait été très satisfait de l'attitude de Shîrkûh qui avait respecté les positions de son entourage, même s'il avait redistribué les territoires à ses propres compagnons (*Ittiʿâẓ*, III, p. 304). C'est en distribuant de l'argent que Saladin se gagna le cœur des hommes, écrit Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 344. Cf. aussi Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 178 et al-Maqrîzî, *Ittiʿâẓ*, III, p. 311.

56. Un eunuque appelé Mu'tamin al-Khilâfa. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 345, ʿImâd al-Dîn dans Abû Shâma, *Rawdatayn*,I, 178 et dans al-Bundârî, p. 43-44 ; al-Maqrîzî, *Ittiʿâẓ*, III, p. 311-314 et *Khitat*, II, p. 2-3, éd. A. F. Sayyid, III, p. 4-6 ; *Histoire des patriarches*,III, p. 66, trad. 110 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 33-36 ; Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 49-50.

57. Cf. *Churches and Monasteries of Egypt*, éd. B. T. A. Evetts et A. J. Butler, p. 34, trad. p. 92 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 22, 34.

58. L'implication des troupes arméniennes dans ce conflit est également attestée par Ibn Abî Tayyi' dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 196 et par la lettre envoyée par Saladin au calife en 1175. Cf. *infra* n. 60.

59. La présence de ces Noirs au sein du palais ou dans l'armée de Saladin est attestée dans les récits des révoltes qui se déroulèrent les années suivantes et dans les témoignages de certaines sources faisant état de soldats noirs dans la garnison d'Acre en 1191. Cf. Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 148.

60. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 241-244, trad. *RHC Or.*, IV, p. 170-180.

61. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 351-352, trad. anglaise D. S. Richards, p. 183.

62. La navigation s'interrompait en général début décembre pour ne reprendre qu'au printemps. Cf. al-Qalqashandî, *Subh*, II, p. 385. Sur cette expédition, cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 351-352 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 41-43, trad. p. 45-46, Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 180-181 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, I, p. 179-184 qui suit, sans le citer ʿImâd al-Dîn également cité par Abû Shâma ; al-Maqrîzî, *Ittiʿâẓ*, II, p. 315-316 ; Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 927-933 (XX, 14-16), trad. anglaise, p. 362-368 ; N. Elisséeff, *Nūr al-Dīn*, II, p. 645-650 ; A. S. Ehrenkreutz, « Saladin in Naval History », p. 104 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 36-38.

63. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 241-243, trad. *RHC Or.*, IV, p. 170-180, reproduit dans Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 486-493.

64. Les sources ne s'accordent pas toutes sur les circonstances du départ d'Ayyûb. Ibn Abî Tayyi' dit que Nûr al-Dîn l'envoya au Caire afin de presser son fils de mettre fin au califat fatimide. D'autres affirment que c'est Saladin qui demanda à Nûr al-Dîn l'autorisation de faire venir son père. ʿImâd al-Dîn, enfin, rapporte que c'est Ayyûb qui demanda la permission à Nûr al-Dîn d'aller rejoindre ses fils en Égypte. Peu importent ces divergences, l'essentiel étant que Nûr al-Dîn ne s'opposa en rien à ce départ. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 353 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 44, trad. p. 47 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, I, p. 185-186 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*,I, p. 183-184 ; Ibn Khallikân, I, p. 257-258 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 38.

65. Palais de la Perle ou Qasr al-Lu'lu'a. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, I, p. 469, éd. A. F. Sayyid, II, p. 532.

66. Sur ces expéditions, cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 936-939 (XX, 19-20), trad. anglaise p. 371-375 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 191 ; al-Bundârî, p. 57 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 42-44.

67. Cf. J.-M. Mouton, « Autour des inscriptions », 1994, p. 71-77 ; *idem*, « Forteresse de l'île de Graye », p. 75-90 ; *idem*, « Route de Saladin », p. 41-70 ; *idem*, *Le Sinaï médiéval*, p. 82-86.

68. Tandis que Nûr al-Dîn était occupé à régler la succession de son frère Qutb al-Dîn à Mossoul en installant ses deux neveux, le cadet Sayf al-Dîn à Mossoul et l'aîné ʿImâd al-Dîn Zengi à Sinjâr. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 40.

69. C'est ainsi qu'il se présente dans sa lettre envoyée au calife en 1175 (Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 241-243, trad. *RHC Or.*, IV, p. 170-180, reproduit dans Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 486-493). « Station d'Abraham (Maqâm Ibrâhîm) » est une expression coranique (Coran, II, 125) qui désigne, pour la majorité des musulmans, la pierre du sanctuaire de La Mecque qui porte l'empreinte des pieds d'Abraham.

70. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 183. Sur la chute du dernier calife fatimide et sur la distribution de ses biens, cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 193-200 ; al-Bundârî, p. 58 ; al-Maqrîzî, *Ittiʿâz*, III, p. 316-322 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 368-371 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, I, p. 178-179, 200-221 ; al-Maqrîzî, *Khitat*, I, p. 384, 496-498, éd. A. F. Sayyid, II, p. 285-286, 608-612.

71. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*,I, p. 191-192 ; al-Maqrîzî, *Ittiʿâz*, III, p. 322 et *Khitat*, II, p. 366, éd. A. F. Sayyid, IV/2, p. 461.

72. À leur tête se trouvait un chafiite d'origine iranienne très opposé au pouvoir fatimide, Najm al-Dîn al-Khubûshânî. Cf. *infra*, p. 437.

73. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 193 sq. ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 368-371 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 45-46 ; Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 83.

74. ʿImâd al-Dîn affirme que c'est un prédicateur syrien, Muhammad al-Baʿlabakkî qui prononça la première *khutba* au nom des Abbassides ; Ibn al-Athîr prétend que c'est un Iranien, d'autres disent que c'est un lecteur de Coran andalou, signe de l'importance que revêtait cet événement dont chacun voulait s'approprier le mérite.

75. Ces deux dernières légendes étant surtout retenues par les sources chrétiennes. Cf. *Histoire des patriarches*, III, éd. p. 66, trad. p. 111 ; *Chronique anonyme syriaque*, p. 130. Ibn Abî Tayyi' la rapporte aussi dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 196.

76. Cf. H. A. R. Gibb, « The Armies of Saladin », p. 76.

77. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 197-198.

78. Cf. *TheChurches and Monasteries of Egypt*, éd. B. T. A. Evetts et A. J. Butler, éd. p. 3 sq., trad. p. 3 sq. Cf. aussi M. Canard, « Notes sur les Arméniens en Égypte à l'époque fatimide », *Annales de l'Institut d'études orientales de la faculté des lettres d'Alger*, XIII, 1955, p. 143-157, rééd. dans *Miscellanea Orientalia*, Londres, 1973.

79. Cf. Nâsir-i-Khusraw, *Book of Travels*, trad. W. M. Thackston, New York, 1986, p. 57.

80. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 887-888 (XIX, 18), trad. anglaise p. 319-320 et *Croisades et pèlerinages*, p. 666-667.

81. Une porte et quelques frises furent réutilisées dans la construction de l'hôpital et du mausolée du sultan mamelouk Qalâ'ûn (1279-1290) et furent ainsi heureusement préservées. Cf. A. Fu'âd Sayyid, « Le grand palais fatimide au Caire », *L'Égypte fatimide, son art et son histoire*, éd. M. Barrucand, Paris, 1999, p. 117-125 et d'autres reproductions de ces frises dans *Trésors fatimides du Caire*, Paris, 1998, exposition présentée à l'Institut du monde arabe du 28 avril au 30 août 1998, p. 88-95. Dans ce même ouvrage, voir aussi l'article et les nombreuses illustrations qui l'accompagnent de Viktoria Meinecke-Berg, « Le trésor des califes », p. 96-142.

82. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, I, p. 427, 435, éd. A. F. Sayyid, II, p. 409-410, 429 ; al-Bundârî, p. 29 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 49.

83. La description la plus complète que nous ayons conservée de cette bibliothèque se trouve dans al-Maqrîzî, *Khitat*, I, p. 408-409, éd. A. F. Sayyid, p. 355-359, trad. R. G. Khoury, « Une description fantastique des fonds de la Bibliothèque royale *Ḫnat al-kutub* au Caire, sous le règne du calife fatimide al-ʿAzīz bi-llāh (975-997) », *Proceedings of the Ninth Congress of the Union européenne des arabisants et islamisants*, Amsterdam, septembre 1978, éd. R. Peeters, Leyde, 1981, p. 123-140. Sur la dispersion de la bibliothèque, cf. aussi Abû Shâma, *Rawdatayn*,I, p. 200 ; al-Bundârî, p. 116 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 118.

84. Voir cet exemple et d'autres dans Y. Eche, *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge*, Damas, 1967, p. 130, 132, 146-148.

85. Cf. Bar Hebraeus, trad. p. 315.

86. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, I, p. 364, 384, 496-498, éd. A. F. Sayyid, II, p. 286, 608-612.

87. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 67-68 ; Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 49-50, 86-94 ; M. Chamberlain, « The crusader era and the Ayyūbid dynasty », *The Cambridge History of Egypt*, I, *Islamic Egypt, 640-1517*, Cambridge, 1998, p. 211-241 (notamment p. 216).

88. Cf. *EI* 2, « Ṣaʿīd » (J.-C. Garcin).

89. Ainsi, dans la seconde moitié du XI^e^ siècle, les troupes noires en conflit avec les contingents turcs s'étaient repliées dans la région d'Assouan et avaient rejoint les grande révoltes tribales de l'époque. Il avait fallu attendre l'action énergique du vizir fatimide Badr al-Jamâlî, en 1077, pour que l'ordre se rétablît enfin.

90. L'émir de Saladin qui réprima la révolte de 1170 s'appelait Raslân ibn Daghmash. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 184, 191 ; al-Maqrîzî, *Ittiʿâẓ*, III, p. 317, 321 ; J.-C. Garcin, *Qūṣ*, p. 125-126.

91. Cf. *Churches and Monasteries of Egypt*, éd. B. T. A. Evetts et A. J. Butler, p. 266-267 ; J. Cuoq, *Islamisation de la Nubie chrétienne : VII^e^-XVI^e^ siècle*, Paris, 1986, p. 65-67.

92. Ibn Jubayr (trad. p. 81-82) n'a pas de mots assez durs ni méprisants pour décrire les tribus noires appelées Beja qui vivaient en Haute-Égypte et en Nubie entre le Nil et la mer Rouge : « Cette race de noirs est plus égarée du bon chemin que les animaux domestiques et leur est inférieure pour l'intelligence ; ils n'ont pas de religion sauf la formule d'unité divine qu'ils prononcent pour faire montre d'islamisme ; hormis cela, il n'y a rien dans leurs mauvaises doctrines, ni dans leur conduite qui soit acceptable ni licite. » La Nubie est partagée aujourd'hui entre l'Égypte et le Soudan. La frontière qui sépare l'Égypte proprement dite de la Nubie se situe au niveau de la première cataracte du Nil près d'Assouan. Cf. *EI* 2, « Nūba » (S. Hillelson *et al.*) et « Bedja » (P. M. Holt).

93. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 386-387 ; J.-C. Garcin, *Qūṣ*, p. 47-49, 127 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 60-61.

94. Un émir appelé Kanz al-Dawla que Saladin avait nommé gouverneur d'Assouan. Aidé d'un certain nombre de bédouins arabes, de Noirs et de nostalgiques de l'État fatimide, il attaqua le district de Qûs, tandis qu'un soulèvement parallèle, purement arabe celui-là, eut lieu à Tawd, au sud de Louqsor sur la rive orientale du Nil.

95. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 79-80 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 47-48, trad. p. 49 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 235 ; J.-C. Garcin, *Qūṣ*, p. 129-130.

96. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, I, p. 233, éd. A. F. Sayyid, I, p. 633 ; J.-C. Garcin, *Qūṣ*, p. 130.

97. Certains disent que c'est le hanbalite Zayn al-Dîn Ibn Najâ qui prévint Saladin, d'autres affirment que c'est Ibn Masâl, l'ancien gouverneur d'Alexandrie. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 219-224 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 398-401 ; al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 53. A. S. Ehrenkreutz, *Saladin*, p. 112-115 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 67-68 ; Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 86-94.

98. Parmi eux, le chef des missionnaires ismaïliens Ibn ʿAbd al-Qawî et le grand cadi Diyâ' al-Dîn Ibn Kâmil, deux personnages très influents au sein de l'ancien État fatimide. Cf. al-Maqrîzî, *Muqaffâ*, VIII, p. 740-756 ; Ibn Khallikân, III, p. 431-436 ; H. Derenbourg, *ʿOumâra du Yémen, sa vie et son œuvre*, II (partie française), Paris, 1904, p. 349 sq.

99. Cf. P. Smoor, « ʿUmāra's Poetical Views », p. 424-426.

100. Cf. P. Sanders, *Rituals, Politics and the City in Fatimid Cairo*, New York, 1994, p. 137.

101. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 67-68.

102. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 24 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 276 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 292.

103. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 178.

104. Dans la forteresse de Salkhad, sur le versant méridional du Jabal Druze. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 110-111 ; A. S. Ehrenkreutz, *Saladin*, p. 223. La révolte signalée par Ibn al-Dawâdârî, VII, p. 109, en 1191, est sans doute la même que celle qui est rapportée par les autres sources en 1188.

105. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 396-398 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 216-217 ; al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 52-53 ; N. Elisséeff, *Nūr al-Dīn*, II, p. 684-686 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 65-66 ; J.-C. Garcin, *Qūṣ*, p. 131-133 ; G. R. Smith, *The Ayyūbids and Early Rasūlids in the Yemen*, 2 vol., Londres, 1978, II, p. 31-49.

106. Un prince tyrannique de Zabîd, un kharijite nommé ʿAbd al-Nabî ibn Mahdî.

107. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 47, trad. p. 49 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 371-373 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 203-204 (an 567) ; Elisséeff, *Nūr al-Dīn*, II, p. 670-674 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 68-69.

108. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 373, trad. *RHC Or.*, I, p. 584 reprise dans A.-M. Eddé et F. Micheau, *L'Orient au temps des croisades*, p. 61.

109. Sur ces événements, cf. N. Elisséeff, *Nūr al-Dīn*, II, p. 674-675 et 678-680 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 62-64.

110. Nûr al-Dîn offrit à son tour le zèbre et l'éléphant au calife de Bagdad. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 154-156 ; al-Bundârî, p. 64-65 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 61-62.

111. Cf. al-Bundâri, p. 65-66 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 206.

112. Sur cette expédition, cf. aussi Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, p. 45, trad. p. 48 ; al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 50 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 63.

113. Curieusement, Ibn al-Athîr (*Kâmil*, XI, p. 392-394) est le seul à donner une version assez différente de ces événements. Selon lui, Saladin et Nûr al-Dîn avaient convenu de se retrouver dans la région de Kérak. Saladin y arriva le premier, en mai-juin 1173 ; apprenant l'arrivée imminente de Nûr al-Dîn, il eut peur d'être destitué et décida de rentrer en Égypte, arguant de la maladie de son père et des menaces qui pesaient sur son pouvoir. Nûr al-Dîn en fut très mécontent, même s'il n'en laissa rien paraître. Comme l'ont déjà souligné M. C. Lyons et D. E. P. Jackson (*Saladin*, p. 63), cette version, qui reprend dans ses grandes lignes les événements de la fin de l'année 1171, n'est pas crédible : au mois de juillet 1173, Nûr al-Dîn était encore occupé à combattre les Seljoukides d'Anatolie dans la région du Taurus. Il est possible qu'ici Ibn al-Athîr se soit fait à nouveau l'écho de la propagande zenguide du début du règne de Saladin qui, pour montrer le caractère illégitime de sa prise de pouvoir, insistait sur les tensions qui opposèrent les deux hommes à la fin du règne de Nûr al-Dîn. Un argument de poids quand on sait avec quelle insistance Saladin revendiqua l'héritage de Nûr al-Dîn après sa mort. H. Möhring (« Heiliger Krieg », p. 434-435) pense qu'une entente liait à cette époque Saladin à Amaury de Jérusalem, à l'insu de Nûr al-Dîn, ce qui expliquerait le retrait rapide de Saladin. H. Möhring se fonde sur la lettre de condoléances envoyée par Saladin à Baudouin IV au lendemain de la mort de son père, dans laquelle il s'étend sur les relations d'amitié qui le liait à Amaury (al-Qalqashandî, *Subh*, VII, p. 115-116 ; reproduite par l'éditeur d'Ibn Wâsil, *Mufarrij*, III, p. 320-321). Je ne partage pas ce point de vue car aucune allusion n'est faite dans cette lettre à une véritable alliance entre les deux hommes.

114. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 219 (avec une liste détaillée des cadeaux d'après Ibn Abî Tayyi') ; al-Bundârî, p. 68.

115. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 47, trad. p. 49 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 402.

116. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 69.

117. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 228.

II. Le sultan

1. Nisîbîn, Harrân, Édesse, Sarûj, Raqqa et la région du Khâbûr. Son frère aîné, ʿImâd al-Dîn, était déjà maître de Sinjâr. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 72.

2. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 78-79 ; Ibn al-ʿAdîm, *Zubda*, III, p. 14, 17-18.

3. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 234 ; al-Bundârî, p. 76 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 79.

4. Cf. al-Bundârî, p. 32-34 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 230-231 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 480-481 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 405-406 ; Ibn al-ʿAdîm, *Zubda*, III, p. 13.

5. L'un d'eux fut le frère de lait de Nûr al-Dîn et ʿImâd al-Dîn les considérait comme ses amis (al-Bundârî, p. 76).

6. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, 241-243, trad. *RHC Or.*, IV, p. 170-180.

7. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 81 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 20.

8. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 237.

9. Cf. al-Bundârî, p. 82 ; cf. aussi Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 328.

10. Cf. Michel le Syrien, III, p. 365.

11. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 968 (XXI, 6), 971-972 (XXI, 8), trad. anglaise p. 405, 408.

12. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 418, trad. *RHC Or.*, I, p. 618.

13. Cf. al-Bundârî, p. 84 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 89 ; Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 951-952 (XX, 28), 967-969 (XXI, 6), 971-973 (XXI, 8), trad. anglaise p. 390, 405, 409.

14. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 972-973 (XXI, 8), trad. anglaise p. 410.

15. Cf. al-Bundârî, p. 86-88 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 421-422 ; Ibn Abî Tayyi' dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 249-250 ; Ibn al-ʿAdîm, *Zubda*, III, p. 23.

16. L'émir en question s'appelait Fakhr al-Dîn Ibn al-Zaʿfarânî. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 98-99.

17. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 100-101 d'après al-Bundarî, p. 91 et Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 253.

18. Cf. C. Cahen, *Syrie du Nord*, p. 405 ; A. S. Ehrenkreutz, *Saladin*, p. 144.

19. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 427 ; *Chronique anonyme syriaque*, p. 135 ; al-Bundârî, p. 94.

20. Cf. Ibn al-ʿAdîm, *Zubda*, III, p. 30-31 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 261.

21. Cf. *infra*, p. 461.

22. La mère d'al-Sâlih était sans doute une concubine. Appelée « la Dame » (al-Sitt), elle vivait auprès de son fils à Alep et lui survécut, car c'est elle qui le fit enterrer dans son mausolée au pied de la citadelle.

23. Nûr al-Dîn lui-même avait épousé en 1147 ʿIsmat al-Dîn pour sceller son alliance avec son père, l'émir de Damas, et en 1150 il avait épousé la fille du sultan seljoukide d'Anatolie pour des raisons semblables. Cf. N. Elisséeff, *Nūr al-Dīn*, II, p. 403, 455.

24. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 52, trad. p. 54 ; al-Bundârî, p. 105, 114.

25. Raʿbân, actuelle Altıntaşkale, sur le Nahr ʿArabân, affluent occidental de la haute vallée de l'Euphrate. Sur les relations entre Saladin et le sultan seljoukide, cf. *infra*, p. 287.

26. Les Artukides appartenaient à une petite dynastie de gouverneurs turcs installés au nord de la Haute-Mésopotamie par les Seljoukides au début du XII^e^ siècle. Cf. *EI* 2, « Artuḳides » (C. Cahen). L'émir Nûr al-Dîn Muhammad avait épousé la fille de Qilij Arslân qui l'accusait de la délaisser au profit de quelques chanteuses. Le Seljoukide ayant réclamé la restitution des terres cédées en dot, Nûr al-Dîn en appela à Saladin qui fit pression sur Qilij Arslân pour l'amener à négocier. Cf. C. Cahen, *Syrie du Nord*, p. 420-421 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 137-138, 149.

27. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 150-151.

28. Cf. Ibn Shaddâd, *Aʿlâq*, (Alep) p. 93 ; J. Sauvaget, *LesPerles choisies d'Ibn ach-Chihna. Matériaux pour servir à l'histoire d'Alep*,Beyrouth, 1933, p. 99 ; Ibn al-ʿAdîm, *Bughya*, IV, p. 1822-1826 (biographie du jeune souverain).

29. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 159 ; al-Mansûr, *Midmâr*, p. 61 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 473 ; al-Bundârî, p. 185 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 21, 24.

30. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 158-161.

31. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 176 ; Ibn al-Athîr (*Kâmil*, XI, p. 484) dit qu'il remit Édesse à l'émir Gökbörî, maître de Harrân, qui l'avait encouragé à envahir la Haute-Mésopotamie ; de même dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 30, 32.

32. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 191.

33. Cf. Ibn Abî Tayyi’ dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 39.

34. Liste détaillée des cadeaux d’après Ibn Abî Tayyi’ dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 45.

35. Cf. Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 117 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 199.

36. Cf. J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, I, p. 619.

37. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 214-216.

38. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 514.

39. À cette époque, on entendait par « Turcomans » des Turcs venus en Syrie vers la fin du XI^e^ siècle, dans le sillage des Seljoukides, qui avaient gardé un mode de vie semi-nomade. Ils vivaient le plus souvent de raids et de rapines aux frontières des territoires musulmans, de l’élevage de leurs moutons et des soldes qu’ils recevaient des souverains musulmans lorsqu’ils leur prêtaient main forte dans leurs combats. Cf. *infra*, p. 531.

40. Ambassade dans laquelle se trouvait son futur conseiller et biographe Ibn Shaddâd.

41. ʿIzz al-Dîn abandonnait ses droits sur Jazîrat ibn ʿUmar et Irbil, qui avaient reconnu l’autorité de Saladin, et renonçait à la région du Shahrazûr, à l’est du Tigre, à Takrît, située entre Mossoul et Bagdad, ainsi qu’à Hadîtha et ʿÂna, deux localités à l’ouest de Takrît, sur l’Euphrate. En échange, Saladin lui reconnaissait les territoires situés entre Nisîbîn et le Tigre qu’il enleva à Sanjarshâh, maître de Jazîrat Ibn ʿUmar. Sur toute la campagne de Saladin en Jéziré, cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 223-241 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 68-71, trad. p. 66-68 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 64 sq. ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 511-518.

42. Cf. *infra*, p. 202 sq.

43. Cf. Ibn al-ʿAdîm, *Bughya*, VI, p. 2842-2845 (d'après al-Fâdil).

44. Ce gouverneur s'appelait Sârim al-Dîn Khutlubâ. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 190.

45. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 78. Tughtegin arriva au Yémen sans doute dès 1182.

46. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 26 ; al-Bundârî, p. 192.

47. Cf. P. Balog, p. 284. Sur Tughtegin et son fils, cf. Ibn Khallikân, II, p. 523-525.

48. Est-ce en hommage au fondateur de la dynastie zaydite du Yémen, al-Hâdî ilâ l-Haqq (897-911) ? Cf. *EI* 2 « Zaydiyya » (W. Madelung).

49. Cf. Ibn Khallikân, II, p. 524.

50. Qûs en particulier. Cf. J.-C. Garcin, *Qūṣ*, p. 132.

51. Cf. J.-M. Mouton, « La conquête de la Cyrénaïque », p. 59-69. Aux sources indiquées dans cet article, on peut ajouter le récit assez détaillé d'al-Mansûr, *Midmâr*, p. 34-38, 53, 67-72, 164, 202, 229.

52. Cf. J. Thiry, « L'Égypte et le déclin de l'Afrique du Nord (XI^e^-XII^e^ siècles) », *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, II, éd. U. Vermeulen et D. De Smet, Louvain, 1998, p. 237-248 ; D. Valérian, *Bougie, port maghrébin à la fin du Moyen Âge*, Paris I, 2000, p. 188-196.

53. Cf. al-Idrîsî, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, éd. et trad. R. Dozy et M. J. De Goeje, Leyde, 1866, p. 124, 142, 157-158 ; Benjamin de Tudèle dans N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (éd.), *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, Cambridge, 1981, 2^e^ éd. Princeton, 2000, p. 135-136 ; al-Mansûr, *Midmâr*, p. 164.

54. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 48.

55. Ibn al-Athîr (*Kâmil*, XI, p. 389, 467) place la prise de Gafsa en shawwâl 572/avril 1177, mais la ville fut reprise par les Almohades au début de l'année 576/1180.

56. Cet autre émir de Taqî al-Dîn s'appelait Ibrâhîm ibn Qarâtakîn. La chronologie exacte des conquêtes est difficile à établir car elle varie d'une source à l'autre et nombre de places furent reprises tantôt par les Almohades et tantôt par les troupes égyptiennes. Cf. al-Tijânî, *Rihla*, éd. H. H. ʿAbd al-Wahhâb, Tunis, 1958, réimpression F. Sezgin, *Islamic Geography*, vol. 185, Francfort-sur-le Main, 1994, p. 103 sq., 111 sq. et trad. A. Rousseau, « Voyage du scheikh et-Tidjani dans la régence de Tunis pendant les années 706, 707 et 708 de l'Hégire (1306-1309) », *Journal Asiatique*, XX, 1852, p. 57-208 (notamment p. 152-163).

57. L'émir Shujâʿ al-Dîn fut envoyé avec des renforts vers 1182. Après avoir reçu de Qarâqûsh plusieurs forteresses et une quarantaine de domaines qu'il pressura d'impôts, il ne tarda pas à entrer, à son tour, en conflit avec lui. Vers la fin de l'année 1186, un autre émir de Taqî al-Dîn, Zayn al-Dîn Yûzabâ, se laissa lui aussi tenter par l'aventure en Afrique du Nord, où il se rendit malgré l'ordre de son maître de venir le rejoindre en Syrie. Ses troupes se joignirent à celles de Qarâqûsh et des Banû Ghâniya pour dévaster une grande partie de l'Ifriqiya. C'est al-Mansûr (*Midmâr*, p. 34-38, 67-72, 164, 202) qui donne le plus de détails sur l'arrivée de Shujâʿ al-Dîn et les rivalités entre les émirs.

58. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 171, trad. *RHC Or.*, IV, p. 495-496 et M. Gaudefroy-Demombynes, « Une lettre de Saladin au calife almohade », *Mélanges R. Basset*, II, 1925, p. 279-304 (notamment p. 298). Sur les pillages des armées turques en Ifriqiya, cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 520 et Thiry (cf. *supra* n. 52), p. 245.

59. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 70.

60. La totalité de la lettre envoyée par Saladin au calife, en 1175, est reproduite par Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 241-243, trad. *RHC Or.*, IV, p. 170-180 ; cf. aussi Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 486-493.

61. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 171.

62. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 192 d'après des lettres du cadi al-Fâdil.

63. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 49. Cf. aussi *infra*, p. 219 sq.

64. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 48.

65. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 241-243, trad. *RHC Or.*, IV, p. 170-180 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 486-493.

66. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 31 sq., trad. *RHC Or.*, IV, p. 225-229 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 193, 227.

67. Cf. al-Qalqashandî, *Subh*, X, p. 135-144 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*,p. 98 ; A. S. Ehrenkreutz, *Saladin*, p. 138 ; E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, p. 100.

68. Une notion qui rejoint l'idée du « combat de l'âme contre les vices » développée dans le monde chrétien occidental. Cf. N. Bériou, *L'Avènement des maîtres de la parole*. *La prédication à Paris au XIII^e^ siècle*, 2 vol., Paris, Institut d'études augustiniennes, 1998, p. 567.

69. Hadîth souvent cité mais sans doute apocryphe.

70. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 112-113, 129, 132-133.

71. Cf. A. Hartmann, *An-Nāṣir li-Dīn Allāh*,p. 86-90 ; E. Sivan, « Saladin et le calife al-Nāṣir », p. 126-145.

72. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 19.

73. Cf. al-Mansûr, *Midmâr*, p. 83, 119, 124 ; Bar Hebraeus, trad. p. 328.

74. Cf. al-Khazrajî, *Ta'rîkh dawlat al-Akrâd wa l-Atrâk*, ms. Istanbul, Suleymaniye, Hekimoğlu Ali Paşa, 695, fol. 20 v°.

75. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 86-91.

76. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 395 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 205, 211, trad. *RHC Or.*, V, p. 83, 91.

77. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 157-58 ; al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 101-102.

78. Le Shahrazûr est la province située à l'est du Tigre, au nord-est de Takrît, dans la partie occidentale du Kurdistan.

79. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 176, trad. *RHC Or.*, IV, p. 506.

80. Cf. al-Qalqashandî, *Subh*, VII, p. 126-134 (reproduit dans Ibn Wâsil, *Mufarrij*, III, p. 357-360) ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 324.

81. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 342-344, 348-349 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 339, 341-342.

82. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 199, trad. p. 191 et Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 193.

83. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 238, trad. p. 234.

84. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 425-429 et Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 225, trad. *RHC Or.*, V, p. 103 d'après Ibn al-Qâdisî (m. 1234), un auteur bien renseigné sur les événements irakiens et mecquois.

85. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 52 d'après Ibn Mammâtî, p. 77-78 et al-Qalqashandî, *Subh*, III, p. 281.

86. Acre en 1179, Tripoli en 1180 et Beyrouth en 1182. Cf. *infra* p. 501 sq.

87. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 212.

88. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 177.

89. Cf. A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 258, 328.

90. D'octobre 1176 à octobre 1177, de décembre 1177 à février 1178 et de janvier 1181 à mars 1182.

91. Cf. R. S. Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, p. 74.

92. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 243, trad. *RHC Or.*, IV, p. 179.

93. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 241, trad. p. 237.

94. Cf. al-Bundârî, p. 278.

95. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 58-59 ; al-Bundârî, p. 246-249 ; Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 380-381.

96. C'est à elle que ferait allusion l'expression du Coran (XCV, 1) : « Par le figuier et l'olivier ».

97. Remarque qui se double d'un jeu de mot : *haram* (pyramide) et *ḥaram* (esplanade sacrée).

98. *Ḥubb al-waṭan min al-īmān*. Cf. Ibn Shaddâd, *A'lâq* (Alep), p. 3 ; al-Suyûtî, *al-Durar al-muntathira fî l-ahâdîth al-mushtahira*, éd. M. al-Arna'ût et M. Qahwajî, Kuwayt, 1989 (lettre h).

99. Ainsi par exemple dans l'*amor soli naturalis* (amour du sol natal) du dominicain Humbert de Romans au XIII^e^ siècle.

100. Cf. *EI* 2, « Waṭan » (U. Haarmann).

101. Cf. A. S. Ehrenkreutz, *Saladin*, p. 187. Ce thème de la ville comparée à une prostituée rappelle certaines traditions musulmanes qui qualifiaient ainsi Constantinople (cf. D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, 2002, p. 60).

102. Qualité d'abricots dont l'amande (*lawz*) est douce.

103. Cf. Ibn Khallikân, I, p. 308.

104. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 150-151, d'après Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 17.

105. Cf. *infra*, p. 156.

106. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 181-182 et *supra*, p. 98.

107. Cf. al-Harawî, *Tadhkira*, trad. J. Sourdel-Thomine, p. 223.

108. Cf. 'Imâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 187-189 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 114, trad. p. 105-106.

109. Nombreux exemples de conseils tenus par Saladin dans 'Imâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 170, 345-346, 389-391 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 532, 549, 556, Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 171, trad. p. 161.

110. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 47 (l. 1) d'après Ibn Abî Tayyi'. Cette phrase est très semblable à celle que Saladin aurait prononcée concernant les Francs, ce qui tend à montrer qu'il appliquait la même politique à l'égard de ses adversaires musulmans et chrétiens. Cf. *infra*, p. 321 sq.

111. Cf. D. Aigle, « Les transformations d'un mythe d'origine. L'exemple de Gengis Khan et de Tamerlan », *Figures mythiques des mondes musulmans*, éd. D. Aigle, *RMMM*, 89-90, p. 151-168 (notamment p. 162).

112. Cf. Ibn Khallikân, II, p. 524-525, VII, p. 140 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 210.

113. Cf. Ibn Khaldûn, *Discours sur l'histoire universelle*, trad. V. Monteil, I, p. 276. Voir aussi *EI* 2, « ʿAṣabiyya » (F. Gabrieli).

114. Cf. R. S. Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, p. 66-75.

115. Cf. Ibn Wâsil, *Mufarrij*, I, p. 174.

116. Rabîʿa mourut dans les derniers jours de 1245 ou au début de l'année 1246 à plus de quatre-vingts ans d'après Ibn Khallikân, IV, p. 120. Elle devait donc avoir à cette époque entre cinq et dix ans.

117. L'époux de Sitt al-Shâm s'appelait Zayn al-Dîn Ibn Lâjîn et leur fils Husâm al-Dîn Ibn Lâjîn. Les sources ont parfois tendance à confondre leurs noms (ʿUmar pour l'un et Muhammad pour l'autre). Cf. al-Bundârî, p. 48.

118. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 88, 147, 195, trad. *RHC Or.*, IV, p. 302, 425 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 361.

119. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*,p. 38-39.

120. Voir les biographies de ces princes ayyoubides dans Ibn Khallikân, I, p. 255-261 (Ayyûb), p. 290-292 (Tâj al-Mulûk Bûrî), p. 306-309 (Tûrânshâh), II, p. 452-453 (Shâhanshâh et son fils Farrûkhshâh), p. 456-458 (Taqî al-Dîn ʿUmar), p. 523-525 (Tughtegin et son fils al-Muʿizz Ismâʿîl), V, p. 74-79 (al-ʿÂdil). Cf. aussi al-Maqrîzî, *Muqaffâ*, II, p. 378-381 (Ayyûb).

121. Bârîn, Kafartâb et quelques villages de la région de Maʿarrat al-Nuʿmân.

122. Sur Tûrânshâh, cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 102, 109-10, 126, 130-131, 136-137, 151 ; al-Wahrânî, *Manâmât*, p. 187-188 ; al-Bundârî, p. 162 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 444,

451, 469 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 184, 193, 259-260 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 48 ; Ibn Khallikân, I, p. 307 ; Gibb, « The Armies of Saladin », 1962, p. 75.

123. Cf. al-Bundârî, p. 233 ; Ibn Jubayr, trad. p. 54-55.

124. Les quatre fils étaient Ghâzî, Khadir, Masʿûd et Yaʿqûb. Le mariage d'al-Zâhir Ghâzî fut confirmé à la fin de l'année 1186. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 76.

125. Un chevalier franc réfugié à Damas – sans doute le John Gale des sources latines – lui avait fait croire que le roi de Jérusalem comblerait ses vœux s'il l'accompagnait en territoire franc. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 273, trad. *RHC Or.*, IV, p. 185 ; al-Bundârî, p. 130-131 ; J. Richard, « The adventure of John Gale », p. 191-192.

126. Alexandrie et Damiette lui furent remises en *iqtâʿ* tandis que al-Buhayra et Samannud dans le Delta, la région d'al-Wâhât, c'est-à-dire les grandes oasis situées dans le désert occidental de l'Égypte, à l'ouest du Nil, le Fayoum, Fuwwa et deux autres localités (al-Muzâhamatayn et Hawf Ramsîs) lui furent données en bien propre.

127. Cf. al-Mansûr, *Midmâr*, p. 155 ; al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 82.

128. Cf. Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 143 ; *TheChurches andMonasteries of Egypt*,éd. et trad. B. T. A. Evetts et A. J. Butler, éd. p. 9, trad. p. 204.

129. Parmi les autres possessions de Nâsir al-Dîn, il y avait aussi Zalûbiyya, une forteresse de moindre importance au nord de Rahba et peut-être aussi Salamiyya, à l'est de l'Oronte, entre Homs et Hama. Cette dernière localité est citée par ʿImâd al-Dîn dans le diplôme par lequel Saladin confirma ses possessions à son fils Shîrkûh après sa mort en 1186 (al-Bundârî, p. 277). D'un autre

côté, elle figure aussi dans la liste des possessions de Taqî al-Dîn (avec Hama) en 1191 (Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 340 et Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 208, trad. p. 201). Peut-être changea-t-elle de mains entre ces deux dates.

130. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 485.

131. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 518 ; al-Khazrajî, fol. 12 v° ; Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 86, 388 ; al-Bundârî, p. 277 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 238.

132. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 85.

133. Le récit est d'abord rapporté par Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 525, repris par Ibn al-ʿAdîm, *Zubda*, III, p. 85 (qui corrige à juste titre « al-ʿAzîz est en Égypte » en « al-Afdal est en Égypte ») et Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 183.

134. Sur la réorganisation de 1186, cf. aussi al-Bundârî, p. 278-281 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 244-246 ; R. S. Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, p. 58-60.

135. C'est-à-dire Hama, Salamiyya, Maʿarrat al-Nuʿmân, Apamée, Kafartâb, Manbij et Qalʿat Najm.

136. C'est-à-dire Kérak, Shawbak, al-Salt, en face de Jéricho, et le district agricole d'al-Balqâ'.

137. Balâtunus. Cf. *infra*, p. 273 sq.

138. Harrân, Samosate, Édesse et al-Muwazzar. Sur Gökbörî, cf. Ibn Khallikân, IV, p. 113-121 ; *EI* 2, « Begteginides » (C. Cahen).

139. Sur Taqî al-Dîn, cf. la chronique rédigée par son fils al-Mansûr (m. 1220), *Midmâr al-haqâ'iq wa sirr al-khalâ'iq*, Le Caire, 1968 ; *EI* 2, « al-Manṣūr » (A. Hartmann) ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin* (index).

140. Il conserva Hama, Salamiyya, Maʿarrat al-Nuʿmân, Apamée, Kafartâb, Manbij et Qalʿat Najm. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 207-208, trad. p. 199-201 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 347-348 ; R. S. Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, p. 65.

141. Cf. al-Subkî, VI, p. 41-42 ; 397-398 ; Ibn Khallikân, III, p. 435 ; cf. *supra*, p. 64 et *infra* p. 195, 454.

142. Cf. al-Bundârî, p. 205 ; al-Mansûr, *Midmâr*, p. 108-109.

143. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 63 ; al-Bundârî, p. 686-687 ; Y. Frenkel, « Political and social aspects », p. 16.

144. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 25, trad. D. S. Richards, p. 357-358.

145. Cf. Abû Shâma (*Rawdatayn*, II, p. 7) nous a conservé les lettres que Saladin et al-Fâdil échangèrent à cette occasion.

146. *Dîwân al-Qâdî al-Fâdil*, éd. A. Badawî et I. al-Ibyârî, Le Caire, 1961.

147. C'est en tout cas ce que pense l'auteur copte de l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*, III, éd. p. 64, trad. p. 107.

148. Cf. Ibn ʿUnayn, *Dîwân*, p. 182, 184, 189-190.

149. Cf. al-Fâdil, *Dîwân*, p. 341.

150. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 280 ; al-Bundârî, p. 84-85.

151. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 210 ; D. S. Richards, « ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī Administrator, Litterateur and Historian », *Crusaders and Muslim in Twelfth Century Syria*, éd. M. Shatzmiller, Leyde, 1993, p. 133-146.

152. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 10 (cf. aussi p. 327).

153. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 122, 294, 305.

154. Cf. Ibn Abî Usaybiʿa, p. 687 et *RHC Or.*, III, p. 435-436 ; al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 367, éd. A. F. Sayyid, IV/2, p. 463-465 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 56.

155. Cf. al-Bundârî, p. 128.

156. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 365 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 195 ; Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 413 ; Ibn Shaddâd, *Aʿlâq* (Damas), p. 144.

157. À ne pas confondre avec Sharaf al-Dîn Qarâqûsh al-Armanî, mamelouk de Taqî al-Dîn ʿUmar, neveu de Saladin, chargé de la conquête de la Tripolitaine. Cf. Ibn Khallikân, IV, p. 91-92 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 108, 278, 401 ; ibn Shaddâd, *Nawâdir* (index « Bahâ' al-Dîn Qarâqûsh ») ; *RCEA*, IX, n° 123-4 ; *EI* 2, « Ḳarāḳūsh » (M. Sobernheim).

158. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 108.

159. Dix à trente mille dinars d'après Ibn Khallikân et Bar Hebraeus (p. 340). Ibn Shaddâd (*Nawâdir*, éd. p. 240, trad. p. 236) avance le chiffre de quatre-vingts mille (dinars ?).

160. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 146.

161. L'opuscule d'Ibn Mammâtî était intitulé *Kitâb al-fâshûsh fî ahkâm Qarâqûsh* (*Livre de la stupidité dans les jugements de Qarâqûsh*), édition et traduction avec deux autres pamphlets du même genre par P. Casanova, « Ḳaraḳoûch », MMAF, VI, p. 415-491 (notamment p. 468-491).

162. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 456 ; sans doute le même que « Ivelinus » mentionné par Guillaume de Tyr (éd. R. B. C. Huygens,

p. 988-989 (XXI, 20 [21]), trad. anglaise p. 428) en 1177, à la tête de l'armée de Saladin et qu'il qualifie d'Arménien converti, combattant valeureux et prêt à tous les exploits.

163. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 486 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 233. Son frère Sayf al-Dîn Mahmûd fut envoyé par Saladin assiéger Kawkab en décembre 1187. Mais surpris dans son sommeil il fut tué par les Francs (ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 82).

164. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 63, 246, 375, 399 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 206, 239-240, trad. p. 199, 236-237 (la population de Naplouse ne semble pas avoir apprécié son administration) ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 209 ; Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 420 ; Ibn al-Furât, *Ta'rîkh*, IV, 2, p. 98 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 277, 323, 360 ; cf. aussi Sârim al-Dîn Qâymâz, un ancien mamelouk turc d'Ayyûb. Il servit fidèlement Saladin qui lui confia le gouvernement de Tibériade puis le siège de la forteresse de Kawkab. Il commanda aussi plusieurs attaques contre l'armée franque lors du siège d'Acre et des combats qui suivirent (ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, index) ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 189, trad. p. 181 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin* (index).

165. Cf. Ibn Khallikân, III, p. 497, trad. M. G. De Slane, II, p. 430-431.

166. Cf. al-Maqrîzî, *Ittiʿâẓ*, III, p. 318 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 273 ; Ibn Abî Usaybiʿa, p. 588 ; C. Cahen, « Indigènes et croisés. Quelques mots à propos d'un médecin d'Amaury et de Saladin », *Syria*, XV, 1934, p. 351-360 (réédition C. Cahen, *Turcobyzantina et Oriens christianus*, Londres, F) ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 232, 276.

167. Cf. al-Bundârî, p. 72, 108 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 262-263 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 49-50 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 10, 84.

168. Nommé Jamâl al-Dîn Ibn al-Harastânî, personnalité chafiite très respectée et futur grand cadi de Damas. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 2 (l. 12 sq.) ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 59 ; al-Mansûr, *Midmâr*, p. 83-84 ; Ibn Khallikân, III, p. 54 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 146, 227 ; Pouzet, *Damas au XIIIe siècle*, p. 127-128.

169. Muhyî al-Dîn Ibn al-Zakî, qui était déjà grand cadi d'Alep, exerça la judicature suprême à Damas, de 1192 à 1202. Cf. al-Bundârî, p. 113 ; Ibn Khallikân, IV, p. 229-237 ; Ibn al-ʿImâd, *Shadharât*, IV, p. 337 ; H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam*, Paris, 1965, p. 228-229 ; L. Pouzet, *Damas au XIIIe siècle*, p. 121 ; A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 30-51.

170. La fonction de grand cadi fut confiée à Ibn al-Zakî qui continua de résider à Damas et nomma comme suppléant l'un de ses cousins, Zayn al-Dîn Ibn al-Bâniyâsî (Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 47, trad. *RHC Or.*, IV, p. 238 ; Ibn al-ʿAdîm, *Zubda*, III, p. 72, 132 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, III, p. 133), tandis que la fonction de prédicateur fut confiée à Saʿîd Ibn Hâshim, membre d'une grande famille alépine dont furent issus au moins six prédicateurs aux XIIe et XIIIe siècles. Une autre famille chafiite très influente, celle des Banû l-ʿAjamî, fut également traitée avec beaucoup d'égards. Saladin lui confia la direction des waqfs de la Grande Mosquée et lui confirma le contrôle de la plus ancienne madrasa chafiite d'Alep, celle qu'on appelait la madrasa des Verriers.

171. La madrasa al-Hallâwiyya fondée par Nûr al-Dîn. Cf. A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 372-373.

172. Parmi les oulémas orientaux venus s'installer en Égypte dans le sillage de Saladin, il y avait, par exemple, le grand cadi Sadr al-Dîn Ibn Durbâs, un Kurde originaire de la région de Mossoul (al-Dhahabî, *Siyar*, XXI, p. 474). Les deux autres chefs de file chafiites, al-Khubûshânî et Shihâb al-Dîn al-Tûsî étaient, eux, originaires d'Iran. Le premier né dans une localité de la région de Nîshâpûr vint s'installer en Égypte en 1169-1170 et le second originaire de Tûs, à l'est de l'Iran, était passé par Bagdad et La Mecque avant de s'établir au Caire en 1183-1184 (Abû Shâma, *Tarâjim*, p. 18-19 ; Ibn Khallikân, IV, p. 224 ; Ibn al-'Imâd, *Shadharât*, VI, p. 534-535). De même, Majd al-Dîn Muhammad al-Khutanî nommé par Saladin professeur dans la madrasa Suyûfiyya, était un juriste hanafite de Transoxiane qui, après avoir beaucoup voyagé entre Samarkand, Damas et La Mecque, finit par s'installer en Égypte sous le règne de Saladin. Celui-ci avait un grand respect pour lui et l'on disait même que c'est pour répondre à ses exigences qu'il avait supprimé les taxes illégales (Ibn Abî l-Wafâ' al-Qurashî, II, p. 125-126 ; al-Maqrîzî, *Muqaffâ*, VII, p. 91-92 ; Y. Frenkel, « Political and Social Aspects », p. 11).

173. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 41.

174. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 5 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 68.

175. Cf. Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 474 ; al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 85-86, éd. A. F. Sayyid, III, p. 283-285 ; Y. Lev, *Charity, Endowments and Charitable Institutions*, p. 33.

176. Cf. 'Imâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 77, 84, 316, 368, 395 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 240, trad. p. 237 ; Ibn Kathîr, *Bidâya*, VIII, p 520-521 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 356 ; R. S. Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, p. 78-79, 100-101.

177. Shayzar, Bu Qubays, et en 1188 Bikisrâ'îl et sans doute Jabala.

178. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 350 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 46, trad. *RHC Or.*, IV, p. 237, 358 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 343 ; A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 41, 265.

179. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. 178, trad. p. 169 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 332, 345, 350 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 164 ; A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 42, 267.

180. Il reçut les forteresses de Tall Bâshir, Tall Khâlid et Burj al-Rasâs ; cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 227, 232, trad., p. 223, 228 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 75-76 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 359-360 ; A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 164.

181. Cf. al-Bundârî, p. 254 ; Ibn Khallikân, IV, p. 113-121 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 174, 224-226.

182. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 224.

183. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 121, 261 ; al-Bundârî, p. 255 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 511 ; Ibn Khallikân, IV, p. 114 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 256, 300.

184. Cf. *supra*, p. 74 et n. 94.

185. Bârîn, Kafartâb et des villages de la région de Maʿarrat al-Nuʿmân.

186. Cf. Ibn al-ʿImâd, *Shadharât*, VI, p. 454 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 132-133, 284.

187. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 207-209, trad. p. 200-202.

188. Cf. A. Borrut, « Entre tradition et histoire : genèse et diffusion de l'image de ʿUmar II », *Regards croisés sur le Moyen Âge arabe, Mélanges à la mémoire de Louis Pouzet s.j. (1928-2002)*,dir. A.-M. Eddé et E. Gannagé, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, LVIII, 2005, p. 329-378 (notamment p. 336-339).

189. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, I, p. 7, trad. dans A.-M. Eddé et F. Micheau, *L'Orient au temps des croisades*, p. 302.

190. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 402, 407, 409, 422, 426, 434 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 215-216, trad. *RHC*, V, p. 98-101.

191. Cf. Ibn Abî Tayyi'dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 85.

192. Cf. *infra*, p. 187 et l'exemple du saint égyptien al-Badawî, héritier de Moïse, Jésus et Muhammad dans C. Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid al-Badawī. Un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, 1994, p. 519-524.

193. Cf. *RCEA*, IX, n° 3423.

194. Cf. *EI* 2, « Naṣīḥat al-mulūk » (C. E. Bosworth).

195. Parmi eux, un bref « Mémoire relatif aux ruses de guerre » sans doute dédié par son auteur d'origine persane, al-Harawî, à Saladin ou à son fils al-Zâhir Ghâzî, occupe une place intermédiaire dans la littérature arabe de cette époque entre le miroir des princes et le traité de stratégie militaire. Cf. J. Sourdel-Thomine, « Les conseils du šayḫHarawī à un prince ayyūbide », *Bulletin d'études orientales*, XVII, 1961-1962, p. 205-266.

196. Cf. *The Sea of Precious Virtues (*Baḥr al-Fawā'id*), A Medieval Islamic Mirror for Princes*.

197. Cf. *Ghazālī's Book of Counsel for Kings*, trad. F. R. C. Bagley, Oxford, 1964, p. 6-30, 45, 59 ; *The Sea of Precious Virtues*, p. 82-83.

198. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 6-34, trad. p. 17-38.

199. Il tenait ses séances les lundis et jeudis selon une ancienne coutume palestinienne reprise par l'islam et suivie également par les juifs. Ces jours étaient traditionnellement des jours de marché. Les paysans y apportaient leurs produits et profitaient de leur présence en ville pour régler leurs affaires judiciaires (S. D. F. Goitein, *A Mediterranean Society*, II, p. 342-343) ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 13-16, trad. p. 22-25 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 112 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 36.

200. Cf. E. Geoffroy, *Jihad et contemplation : vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades*, Paris, 1997, p. 26 et P. M. Holt, « The Sultan as Ideal Ruler », p. 127. Cf. aussi Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 4 (l.1-2), trad. *RHC Or.*, IV, p. 9-10.

201. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 14-15, trad. *RHC Or.*, IV, p. 31-35 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 13-16, trad. p. 22-25.

202. Cf. *Ghazālī's Book of Counsel for kings*, trad. F. R. C. Bagley, Oxford, 1964, p 102.

203. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 347-348.

204. Cf. Plutarque, *Vie d'Alexandre*, 39, 1.

205. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 17, trad. p. 25.

206. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 968 (XXI, 6), trad. anglaise p. 405 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 83.

207. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 17-18, trad. p. 25-26 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 409, 429 ; Ibn Abî Usaybi'a, p. 652 ; Ibn Jubayr, trad. p. 43-44.

208. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 217.

209. Cf. Bar Hebraeus, trad. p. 342.

210. Plus d'une trentaine d'inscriptions au nom de Saladin sont recensées. Cf. G. Wiet, « Les inscriptions de Saladin », *Syria*, III, 1922, p. 307-328 ; *RCEA*, IX, n° 3297, 3334, 3335, 3343, 3344, 3359, 3367, 3368, 3374, 3380, 3386-3394, 3399, 3402, 3420-3423, 3438, 3445, 3449, 3450, 3453, 3471 ; J.-M. Mouton, « Autour des inscriptions de la forteresse de Ṣadr », (Qalʿat al-Ǧindī) au Sinaï, *Annales islamologiques*, XXVIII, 1994, p. 29-57 et « Addendum », *Annales islamologiques*, XXX, 1996, p. 71-77 ; *idem*, « La forteresse de l'île de Graye, p. 75-90. Cf. aussi la titulature de Saladin dans D. Sourdel et J. Sourdel-Thomine, *Certificats de pèlerinage*,p. 141. Pour les monnaies, cf. P. Balog, p. 58-103.

211. Ce qui donnerait en arabe dans l'ordre : *Sultân al-Islâm wa l-muslimîn, al-mu'ayyad, al-mansûr, al-mujâhid, al-murâbit, jâmiʿ kalimat al-îmân, qâmiʿ ʿabadat al-sulbân, khalîl amîr al-mu'minîn, muhyî dawlat amîr al-mu'minîn, sâhib al-ʿizz wa l-tamkîn wa l-nasr al-mubîn, munqidh al-Bayt al-muqaddas min aydî al-mushrikîn, khâdim al-Haramayn al-sharîfayn*. Cf. G. Wiet, « Les inscriptions de Saladin », p. 307-328 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 3, trad. p. 13.

212. Cf. *Ghazālī's Book of Counsel for kings*, trad. F. R. C. Bagley, Oxford, 1964, p. 45.

213. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 140.

214. Cf. al-Qalqashandî, *Subh*, X, p. 137-138.

215. Les monnaies d'or et d'argent émises par Saladin au Caire et à Alexandrie entre les années 567 et 569 de l'hégire (1171-1174) ne portent pas son nom mais ceux de Nûr al-Dîn et du calife al-Mustadî' (P. Balog, p. 58-60). À Damas en 570/1174-1175, il fit frapper des monnaies de cuivre en son nom et au nom d'al-Sâlih Ismâʿîl (P. Balog, p. 60-61). Le monnayage d'or resta réservé à l'Égypte (Le Caire, Misr, Alexandrie) entre 570 et 575/1174-1179, avec, disposée sur deux cercles, la mention : « Muhammad

messager de Dieu “qui l’a envoyé avec la Direction et la Religion vraie pour la faire prévaloir sur toute autre religion, en dépit des polythéistes” (Coran, IX, 33 et LXI, 9). Que Dieu le bénisse lui et sa famille ».

216. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 130 (l. 13) ; Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 870 (XIX, 5), 890 (XIX, 20), trad. anglaise p. 302, 323.

217. Cf. N. Elisséeff, « La titulature de Nūr al-Dīn d’après ses inscriptions », *Bulletin d’études orientales*, XIV, 1952-1954, p. 155-196. Le titre de « sultan de l’islam et des musulmans », déjà porté par Nûr al-Dîn, apparaît dans la titulature de Saladin dès 1180 (cf. *RCEA*, IX, n° 3359). Le titre de « sultan des armées » faisait aussi partie de la titulature fatimide accordée à Shîrkûh (Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 443).

218. L’inscription complète est : « Notre maître le sultan (*mawlâna al-sultân*), le roi (*al-malik*), l’assisté (*al-mu’ayyad*), le secouru [de Dieu] (*al-mansûr*), le combattant de la guerre sainte (*al-mujâhid*), Abû l-Muzaffar Yûsuf, associé (*qasîm*) de l’émir des croyants ».

219. De plus, le titre d’« associé (*qasîm*) de l’émir des croyants », qui suggère que son détenteur partage l’autorité et le pouvoir du calife, a certes été porté par les sultans seljoukides mais jamais par les souverains ayyoubides qui se contentèrent d’être les « amis (*khalîl*) de l’émir des croyants ».

220. Cf. *RCEA*, IX, n° 3386-3394 ; G. Wiet, « Les inscriptions de Saladin », p. 319-328 ; E. Baer, *Metalwork in Medieval Islamic Art*, New York, 1983, p. 211.

221. Même si ce titre ne fut inscrit sur la monnaie ayyoubide qu’après que le calife l’eut officiellement décerné en 1245 au dernier souverain ayyoubide, al-Sâlih Ayyûb (1240-1249). Cf. A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d’Alep*, p. 197.

222. Cf. al-Subkî, *Tabaqât*, V, p. 315.

223. Voir par exemple la titulature des Artukides de Mayyâfâriqîn (*RCEA* IX, n° 3351) ou de Diyârbakîr (*RCEA* IX, n° 3383). Même au XIe siècle, Mahmûd ibn Nasr reçut du calife une titulature beaucoup plus développée : *al-amîr al-ajall, husâm al-dawla al-ʿabbâsiyya, zaʿîm juyûshihâ al-shâmiyya, tâj al-mulûk,nâsir al-dîn, sharaf al-umma, dhû l-hasabayn, khalîsat al-mu'minîn*. (T. Bianquis, *Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359-468/969-1076)*, 2 vol., Damas, 1986-1989, p. 591).

224. Coran, XXVII, 17-18.

225. Cf. *EI* 2, « Ḳiṣaṣ al-anbiyâ' » (T. Nagel).

226. Cf. Van Reeth, « La barque de l'Imām aš-Šāfiʿī », p. 256-264.

227. Cf. al-Muqaddasî, *Ahsan at-taqâsîm fî maʿrifat al-aqâlîm* (*La meilleure répartition pour la connaissance des provinces*), trad. partielle A. Miquel, Damas, 1963, p. 146, n. 7, p. 165 n. 90, p. 177 n. 132 ; al-Harawî, *Kitâb al-ishârât*, éd. p. 10, 21, 25, 27, 32, trad. p. 24, 53, 64, 66, 75 ; A. Borrut, « La Syrie de Salomon : l'appropriation du mythe salomonien dans les sources arabes », *Pallas*, 63, 2003, p. 107-120.

228. Cf. *EI* 2, « Sulaymān b. Dāwūd » (J. Walker-[P. Fenton]).

229. Cf. P. Balog, p. 89-92, 99.

230. Coran, XXVII, 22-44.

231. Cf. J.-M. Mouton, *Sinaï médiéval*, p. 85-86.

232. Cf. al-Qalqashandî, *Subh*, VI, p. 511.

233. Paroles prêtées à Saladin par ʿImâd al-Dîn dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 93-94, trad. *RHC*, IV, p. 324. Cf. aussi ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 58.

234. Plus tard, au XIV^e^ siècle, un historien comme Ibn Khaldûn fera des Omeyyades les héritiers directs de Salomon pour mettre en valeur leur art de gouverner. Cf. A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir : l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, thèse de doctorat de l'université de Paris I, sous la direction de C. Picard, Paris, 2007, p. 195.

235. Cf. H. Möhring, « Zwischen Joseph-Legende und Mahdi-Erwartung », p. 177-225.

236. Cf. al-Harawî, *Kitâb al-ishârât*, éd. p. 24, trad. p. 61.

237. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 44, trad. p. 47.

238. Cf. Bar Hebraeus, trad. p. 300.

239. Cf. H. Möhring, « Zwischen Joseph-Legende und Mahdi-Erwartung », p. 187. Dans Coran, XII, 31, les femmes rassemblées autour de la femme de Putiphar sont tellement éblouies par la beauté de Joseph qu'elles en oublient le couteau qu'elles tiennent et se coupent la main. Cf. aussi les vers du poète yéménite ʿUmâra comparant Saladin à Joseph le Véridique (al-Siddîq) à l'époque où le poète espérait encore gagner ses faveurs (H. Derenbourg, *Oumara du Yémen, sa vie et son œuvre*, Paris, 1904, p. 380-381).

240. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*,II, p. 215, trad. *RHC Or.*, V, p. 97.

241. Coran, XII, 6, 22, 24, 38, 90.

242. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*,II, p. 86-87,trad. *RHC Or.*, IV, p. 297 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 267.

243. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 539-540.

244. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 275.

245. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 115.

246. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 61-62.

247. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 7, trad. p. 25.

248. Cf. ʿImâd al-Dîn dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 138.

249. Cf. Ibn al-Athîr, *al-Bâhir*, p. 167, 173.

250. Cf. *supra*, p. 29.

251. Cf. Ibn Khallikân, III, p. 435 ; Yâqût, *Udabâ'*, XIX, p. 316.

252. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 257 (l. 32 sq.) ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*,p. 106.

253. Cf. al-Bundârî, p. 156 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*,p. 132.

254. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 228.

255. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 430 et Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 258 ; al-Bundârî, p. 101.

256. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 543, 555-556.

257. Cf. Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 398.

258. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*,p. 333-335.

259. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*,p. 346.

260. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 385.

261. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 139 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 128, trad. *RHC Or.*, IV, p. 361-362.

262. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 168, trad. p. 159 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 346.

263. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 71 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*,p. 346.

264. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 224-229, trad. p. 220-225 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 85 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 356-358.

III. Le jihad

1. C'est-à-dire Jérusalem. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 243, trad. *RHC Or.*, IV, p. 180.

2. Avec des titres tels que « subjugueur des esclaves de la croix », « serviteur du temple sanctifié de Dieu, son gardien contre les rebelles infidèles » ou bien encore après la reprise de Jérusalem « sauveur de Jérusalem des mains des infidèles ». Cf. *RCEA*, IX, n° 3359, 3464 ; G. Wiet, « Inscriptions de Saladin », p. 315 ; E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, p. 106-108.

3. Sous-entendant ainsi que la condition émise par le calife de laisser le gouvernement d'Alep à al-Sâlih, fils de Nûr al-Dîn, tombait du moment que celui-ci était mort. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 162-163.

4. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 192 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 49.

5. Cf. P. M. Holt, « The Presentation of Qalāwūn by Shāfiʿ ibn ʿAlī », *The Islamic World from Classical to Modern Times*, éd. C. E. Bosworth *et al.*, Princeton, 1989, p. 141-150.

6. Cf. E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, p. 104 d'après Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 49.

7. Cf. E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, p. 105 d'après Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 532.

8. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 21, trad. p. 28 et F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, p. 128 ; C. Hillenbrand, *The Crusades*, p. 183-186.

9. Cf. E. Sivan, *L'Islam et la croisade*,p. 109.

10. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*,éd. p. 21-22, trad. p. 28-29.

11. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, éd. et trad. *RHC Or.*, IV, p. 363.

12. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, éd. et trad., *RHC Or.*, IV, p. 390.

13. Cf. al-Bundârî, p. 132 (après la défaite de Ramla). C'est cette même idée qui domine dans l'ouvrage autobiographique d'Usâma Ibn Munqidh : succès ou échec, c'est toujours la volonté de Dieu qui s'exprime.

14. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 59.

15. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 7, 9.

16. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 167, trad. p. 157.

17. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 8, trad. p. 19.

18. Ce thème de l'influence du vendredi sur le déroulement d'une bataille n'est pas spécificique à Saladin. Cf. C. Hillenbrand, *Turkish Myth and Muslim Symbol. The Battle of Manzikert*, Édimbourg, 2007, p. 121-122.

19. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 82, 92, trad. p. 77, 85-86. En réalité la date de l'ascension du Prophète a fait l'objet de beaucoup de controverses et c'est plutôt celle de la nuit du 16 au 17 (plutôt que du 26 au 27) rajab qui est, en général, retenue. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 93 ; *EI* 2, « Miʿrāḏj » (J. E. Bencheikh).

20. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 171, trad. p. 62.

21. Cf. P. Lory, *Le Rêve et ses interprétations en Islam*, Paris, 2003, p. 7.

22. Cf. *EI* 2, « Ru'yā » (T. Fahd et H. Daiber).

23. Cf. A. Guillaume, *Prophétie et divination*, trad. française, Paris, 1941, p. 61-279.

24. Dans la tradition musulmane sunnite, Jésus reviendra sur terre à la fin des temps pour tuer Dajjâl l'antéchrist, ce personnage doté de pouvoirs miraculeux qui apparaîtra pour faire régner l'injustice. Jésus se rendra ensuite à Jérusalem pour prier selon le rituel musulman, tuera les porcs, brisera les croix, détruira les églises et les synagogues et tuera les chrétiens qui ne voudront pas croire en lui. Il restera quarante jours durant lesquels il fera régner la justice. Puis il mourra et sera suivi par le Mahdî. Cf. *EI* 2 « ʿĪsā » (G. C. Anawati) et « Dad̲j̲ad̲j̲āl » (A. Abel).

25. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 85, trad. revue d'après *RHC Or.*, IV, p. 292.

26. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 104, trad. *RHC Or.*, IV, p. 337.

27. Le nom du médecin était Abû Sulaymân Dâ'ûd. 1270 est la date de mort d'Ibn Abî Usaybiʿa qui dit (p. 588) qu'ils jouissaient encore de son temps de ce privilège ; H. Möhring, « Zwischen Joseph-Legende und Mahdi-Erwartung », p. 194.

28. Muhyî al-Dîn Ibn al-Zakî et Majd al-Dîn Ibn Jahbal. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 45, 113.

29. Cf. ʿImâd al-Dîn dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 72 et al-Bundârî, p. 283. On trouvera d'autres prédictions des victoires de Saladin dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 177, l. 13 (al-Fâdil voit en rêve devant la forteresse de Kawkab la défaite de la croisade allemande et l'annonce à Saladin) ; Ibn al-ʿAdîm, *Bughya*, VIII, p. 3599 (l'ascète Rabîʿ al-Mârdînî prédit à un pèlerin à La Mecque la prise de Jérusalem un an avant qu'elle ne se produise) ; al-Bundârî, p. 226 (ʿImâd al-Dîn compose des vers pour demander à Saladin de lui offrir une esclave faite prisonnière en 1176-1177 et termine sur l'espoir qui est le sien de pouvoir réclamer bientôt des prisonnières de Jérusalem).

30. Cf. L. Pouzet, *Damas au XIII^e siècle*, p. 372-377.

31. Cf. *Itinerarium*, éd. H. E. Mayer (IP1), p. 263, trad. H. J. Nicholson, p. 37.

32. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 178 et 290 où il est aussi question de l'histoire du faucon cendré de Philippe Auguste qui échappa au roi après son arrivée à Acre, en 1191, pour se poser sur le rempart d'Acre avant d'être remis à Saladin.

33. Cf. al-Qalqashandî, *Subh*, X, p. 143.

34. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 6 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 89, trad. *RHC Or.*, IV, p. 304.

35. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 4 (l. 1), trad. *RHC Or.*, IV, p. 9-10.

36. Cf. Mujîr al-Dîn, *al-Uns al-jalîl*, I, p. 341.

37. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 65 ; al-Bundârî, p. 269. Au XIV^e siècle, encore, le grand écrivain al-Subkî (*Tabaqât*, V, p. 315) écrit que seul quatre dirigeants musulmans sont dignes d'être comparés au calife omeyyade ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzîz pour leurs vertus et leur bon gouvernement : le sultan ghaznévide Mahmûd ibn Sebüktegin, le vizir seljoukide Nizâm al-Mulk, Nûr al-Dîn et Saladin, conquérant de Jérusalem.

38. Cf. E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, p. 116-119 ; C. Hillenbrand, *The Crusades*, p. 188-195.

39. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 269 ; E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, p. 115.

40. Cf. des exemples de lettres et de sermons dans ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 53-54, 59-61, 92-101 ;

Yâqût, *Udabâ'*, XIX, p. 20 ; al-Qalqashandî, *Subh*, VI, p. 496-504, VII, p. 282-289 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 96 sq.

41. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 112. Ce *minbar* demeura dans la mosquée al-Aqsâ jusqu'en 1969, date à laquelle il fut détruit par un Australien fanatique, mais des photographies en ont été conservées d'après lesquelles une copie exacte en a été faite, en Jordanie ; elle fut installée dans la mosquée al-Aqsâ en janvier 2007. Cf. C. Hillenbrand, *The Crusades*, p. 151-160 ; http://www.ouraqsa.com/english/?action=aqsanews&id=71.

42. Cf. 'Imâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 48, 60, 98, 367 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, III, p. 337.

43. Cf. H. Busse, « Jerusalem and Mecca, the Temple and the Kaaba. An Account of Their Interrelation in Islamic Times », *The Holy Land in History and Thought*, éd. M. Sharon, Leyde, 1988, p. 236-246.

44. Cf. al-Harawî, *Kitâb al-ishârât*, éd. p. 27, trad. p. 67 ; Ibn Shaddâd, *A'lâq* (Damas), p. 287.

45. Cf. al-Qalqashandî, *Subh*, X, p. 142-143.

46. Ces trois titres accordés à Jérusalem apparaissent dans la *khutba* prononcée en 1187 à Jérusalem. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 110 ; Ibn Shaddâd, *A'lâq* (Liban, Palestine, Jordanie), p. 211-220 ; Ibn Khallikân, IV, p. 232, trad. de Slane, II, p. 637.

47. Cf. les chapitres que les géographes musulmans consacrent à Jérusalem dès le x^e^ siècle : Ibn al-Faqîh al-Hamadhânî, *Mukhtasar kitâb al-buldân*, éd. M. J. De Goeje, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, 2^e^ éd., Leyde, 1967, p. 93-102 ; al-Muqaddasî, *Ahsan al-taqâsîm fî ma'rifat al-aqâlîm*, trad. partielle, A. Miquel, Damas, 1963, p. 186-197. Voir aussi les ouvrages vantant « les mérites » de Jérusalem (*Fadâ'il al-Quds*) dès le début du xi^e^ (C. Hillenbrand, *The*

Crusades, p. 162-165). Cf. A. Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship, Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leyde, Brill, 1995, p. 6-22 ; A. Neuwirth, « The Spiritual Meaning of Jerusalem in Islam », *City of the Great King. Jerusalem from David to the Present*, éd. Nitza Rosovsky, Cambridge mass.-Londres, 1996, p. 93-116 et « The Significance of Jerusalem in Islam, *Militia Sancti Sepulcri : idea e istituzioni*, éd. K. Elm et C. D. Fonseca, Vatican, 1998, p. 141-159.

48. Cf. E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, p. 118-119.

49. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 50, 60.

50. Les musulmans qualifiaient les chrétiens d'« associationnistes » ou de « polythéistes » car ils ne comprenaient pas le dogme de la trinité : un seul Dieu en trois personnes.

51. Cf. A. J. Wensinck *et al.*, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 8 vol., Leyde, 1936-1969, IV, p. 33 ; C. Hillenbrand, *The Crusades*, p. 284.

52. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 55.

53. Bayt al-Maqdis est aussi le nom arabe de Jérusalem. Cf. Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 656 : Frédéric II voit cette inscription en visitant la ville.

54. Cf. E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, p. 113 ; C. Hillenbrand, *The Crusades*, p. 317.

55. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 355.

56. Cité dans J. Tolan, « Affreux vacarme : sons de cloches et voix de muezzins dans la polémique interconfessionnelle en péninsule Ibérique », *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil*, dir. Th. Deswarte et Ph. Sénac, Turnhout, Brepols, 2005, p. 51-64 (notamment p. 63).

57. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 217, trad. p. 210.

58. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 342.

59. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 204 (vers d'Ibn al-Mujâwir et d'Ibn al-Sâʿâtî).

60. C'est ainsi qu'il est désigné par de nombreux auteurs des XIII^e^ et XIV^e^ siècles. Cf. Ibn Shaddâd, *Aʿlâq*, (Damas), p. 253 ; Ibn Kathîr, *Bidâya*, XIII, p. 139, 145, 171, 173... ; al-Nuʿaymî, *Dâris*, I, p. 331 ; al-ʿAynî, *ʿIqd al-Jumân*, II, (665-688/1266-1289), éd. M. M. Amîn, Le Caire, 1988, p. 122.

61. Cf. E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, p. 119-120.

62. Cf. al-Tarsûsî, *Tabsirat*, ms. Bodleian, Hunt. 264, fol. 192 r°-197 v°. Pour l'Occident, cf. A. Vauchez, *LaSainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1988, p. 14.

63. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 112, trad. p. 104.

64. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 177.

65. Cf. A. Morabia, *Le Gihad dans l'islam médiéval*, p. 168.

66. Cf. A. J. Wensinck, *The Oriental Doctrine of the Martyrs*, Amsterdam, 1921, p. 152.

67. Cf. A. Morabia, *Le Gihad dans l'islam médiéval*, p. 254-255 ; *EI* 2 « Shahīd » (E. Kohlberg).

68. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 180.

69. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 23, trad. p. 29 ; F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, p. 130.

70. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 304.

71. Cf. A. Morabia, *Le Gihad dans l'islam médiéval*, p. 309.

72. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 177.

73. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 194.

74. Cf. *Itinerarium*, éd. H. E. Mayer (IP1), p. 285, trad. H. J. Nicholson, p. 53.

75. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 22, trad. p. 29.

76. Cf. H. Möhring, « Zwischen Joseph-Legende und Mahdi-Erwartung », p. 205.

77. Cf. Bourrienne, *Mémoires du secrétaire intime du premier consul*, éd. D. Rey, J. Grindler, Paris, 2004, p. 150 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 372 et M. C. Lyons, « The Crusading Stratum in the Arabic Hero Cycles », *Crusaders and Muslim in Twelfth Century Syria*, éd. M. Shatzmiller, Leyde, 1993, p. 147-161 (notamment p. 158-160).

78. Cf. F. de Polignac, « Cosmocrator : l'Islam et la légende antique du souverain universel », *The Problematics of Power, Eastern and Western Representations of Alexander the Great*, éd. M. Bridges et J. Ch. Bürgel, Bern, 1996, p. 149-164.

79. Cf. H. Laurens, *L'expédition d'Égypte 1798-1801*, Paris, 1989, p. 40 ; J. Derogy et H. Carmel, *Bonaparte en Terre sainte*, Paris, Fayard, 1992, p. 15, 20, 24.

80. Cf. *EI* 2 « (al-)Ḳusṭanṭīniyya » (J. H. Mordtmann).

81. Cf. D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, 2002, p. 59-66.

82. Cf. M. Canard, « Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende », *Journal Asiatique*, CCVIII, 1926, p. 61-121.

83. Cf. *supra*, p. 58, 60-61.

84. Cf. al-Bundârî, p. 77 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, 234, trad. *RHC Or.*, IV, p. 164-167 ; Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 963 (XXI, 3), trad. anglaise p. 399 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 16 ; al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 55-56 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 76 ; F. Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, 2 vol., Paris, 1907, réimpression 1960, p. 392-398 ; H. Wieruszowski, « The Norman Kingdom of Sicily and the Crusades », *A History of the Crusade*, dir. K. M. Setton, II. *The Later Crusades, 1189-1311*, éd. R. L. Wolff et H. W. Hazard, 2e éd. Madison, 1969, p. 3-42.

85. Cf. A. S. Ehrenkreutz, « Saladin in the Naval History », p. 104-105 ; Y. Lev, *Saladin*, p. 165. Par la suite, toutefois, leurs offensives furent davantage dirigées contre l'Empire byzantin que contre l'Égypte.

86. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 72 ; A. S. Ehrenkreutz, *Saladin*, p. 172 ; J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, I, p. 611.

87. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 88 ; A. S. Ehrenkreutz, *Saladin*, p. 186.

88. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, p. 191-192, 269 ; al-Maqrîzî, *Ittiʿâz*, III, p. 320-321 ; A. Raymond, *Le Caire*, p. 89-97 ; Y. Lev, *Saladin*, p. 164.

89. Vingt-neuf mille trois cents coudées d'après les sources anciennes (cf. A. Raymond, *Le Caire*, p. 96). Al-Maqrîzî, (*Ittiʿâz*, p. III, p. 296) dit que trois des portes construites par Shâwar subsistèrent jusque vers le milieu du XIIIe siècle, ce qui semble indiquer que le tracé ayyoubide reprit, en partie au moins, celui qu'avait prévu le vizir fatimide. Cf. N. D. Mackenzie, *Ayyubid Cairo. A Topographical Study*, Le Caire, 1992, p. 51-78 ; N. Rabbat, *The Citadel of Cairo. A New Interpretation of Royal Mamluk Architecture*, Leyde, New York, Cologne, 1995, p. 10-11.

90. Cf. N. Elisséeff, *Nūr al-Dīn*, III, p. 705-720.

91. Cf. al-Bundârî, p. 119 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 268, II, p. 2 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 436 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 52-53 ; al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 111 ; *RCEA*, IX, n° 3380 ; A. Raymond, *Le Caire*, p. 86-97. En 1998, suite aux travaux de terrassement menés pour la construction du parc al-Azhar par l'Aga Khan Trust for Culture Service for Egypt, une importante partie de la muraille orientale du Caire a été mise au jour. Restaurée à partir de 1999, cette portion de muraille ainsi que l'espace intérieur qui le longe ont fait l'objet de fouilles archéologiques par une équipe franco-égyptienne. Cf. S. Pradines, B. Michaudel, J. Monchamp, « La muraille ayyoubide du Caire : les fouilles archéologiques de Bāb al-Barqiyya et Bāb al-Maḥrūq », *Annales islamologiques*, 36, 2002, p. 287-337 et S. Pradines, « Les murailles du Caire : des califes fatimides aux sultans mamelouks », *Archéologia*, 418, 2005, p. 60-73.

92. Cf. N. Rabbat, *The Citadel of Cairo. A New Interpretation of Royal Mamluk Architecture*, p. 12-17, 50-73 ; P. Casanova, « Histoire et description de la Citadelle du Caire », MMAF, VI, Le Caire, 1894, p. 509-781 ; K.A.C. Creswell, *Muslim Architecture of Egypt*, II, New York, 1978, p. 1-40.

93. Le caractère légendaire de ce genre de récit est confirmé par le fait qu'on le retrouve à différentes époques et en divers pays d'Islam, comme dans le récit de fondation, au x^e^ siècle, de l'hôpital ʿAdûdî à Bagdad ou, au xii^e^ siècle, de l'hôpital d'Alep par Nûr al-Dîn. Cf. N. Elisséeff, *Nūr al-Dīn*, III, p. 840 ; *EI* 2, « Bīmāristān » (D.M. Dunlop).

94. Cinquante mille d'après al-Maqrîzî, *Khitat*, I, p. 87, II, p. 203-204, éd. A. F. Sayyid, I, p. 234, III, p. 644 sq., un chiffre sans doute exagéré mais qui indique le nombre important de prisonniers

qui furent employés à cette tâche ; cf. aussi H. A. R. Gibb, « The Armies of Saladin », 1962, p. 77.

95. La réutilisation de matériaux égyptiens antiques dans la construction des fortifications est attestée par la découverte de plusieurs pierres portant des textes hiéroglyphiques dans la maçonnerie des tours et des courtines de la muraille de Saladin, à l'est du Caire et au nord de la citadelle. Cf. S. Pradines, « Les murailles du Caire : des califes fatimides aux sultans mamelouks », *Archéologia*, 418, 2005, p. 60-73 (notamment p. 66).

96. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 55, 63-64 ; ʿAbd al-Latîf, trad. S. de Sacy, *Relation de l'Égypte*, p. 171-172.

97. N. Rabbat (cf. *supra*, n. 92) a proposé de repousser la limite de cette première citadelle plus au sud, de façon à englober le puits que fit creuser Saladin.

98. Les portes en accès coudé n'étaient pas inconnues des pays islamiques du Proche-Orient, mais elles furent, jusqu'à la fin du XII^e^ siècle, beaucoup moins répandues que les portes à accès rectiligne perpendiculaire à la courtine. Ce n'est qu'à partir du règne de Saladin qu'elles se généralisèrent. Cf. B. Michaudel, *Fortifications ayyoubides et mameloukes*, p. 504-509.

99. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 72-73 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 113, 163 ; A. S. Ehrenkreutz, p. 168.

100. Cf. *supra*, p. 60-61.

101. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 72.

102. Cf. *Croisades et pèlerinages*, p. 951-952.

103. Cf. J.-M. Mouton *et al.*, « La route de Saladin », p. 41-70 ; idem, « Saladin et les bédouins du Sinaï », p. 197-206 ; idem, *LeSinaï médiéval*, p. 82-88 ; J.-M. Mouton et S. ʿAbd al-Malik, « La

forteresse de l'île de Graye », p. 75-90 ; D. Pringle, « The Castles of Ayla (al-ʿAqaba) in the Crusader, Ayyubid and Mamluk Periods », *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, IV (Proceedings of the 9th and 10th International Colloquium, 2000-2001), éd. U. Vermeulen et J. Van Steenbergen, Louvain, 2005, p. 333-353.

104. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 129, 211 ; al-Bundârî, p. 139 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 48 ; J.-M. Mouton, *Sinaï médiéval*, p. 87.

105. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 470 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 157 ; J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, I, p. 597.

106. Cf. C. Hillenbrand, « The Imprisonment of Reynald of Châtillon », *Texts, Documents and Artefacts. Islamic Studies in Honour of D. S. Richards*, éd. C. F. Robinson, Leyde, 2003, p. 79-102 (notamment p. 99-100).

107. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 66 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 490-491, trad. *RHC Or.*, I, p. 658-659 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 35-36 ; al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 78-79 et *Khitat*, II, p. 86, éd. A. F. Sayyid, III, p. 284 ; J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, I, p. 613 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 186 ; G. La Viere Leiser, « The Crusader Raid in the Red Sea in 578/1182-83 », *Journal of the American Research Center in Egypt*, 14, 1977, p. 87-100 ; H. E. Mayer, *Die Kreuzfahrerherrschaft Montréal (Šōbak). Jordanien im 12. Jahrhundert* (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 14), Wiesbaden, 1990, p. 254-256 ; A. Mallet, « A Trip Down the Red Sea with Reynald of Châtillon », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 18, 2008, p. 141-153.

108. Cf. D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, 2002, p. 78, 261.

109. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 186-187.

110. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 65-66 ; al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 79 ; J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, I, p. 615 (les sources latines sont peu loquaces à ce sujet).

111. Cf. *Croisades et pèlerinages*, p. 951.

112. Pour les détails, cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 109 sq.

113. Cf. *supra*, p. 224.

114. Appelée bataille de Montgisard par les Francs, défaite de Ramla par les musulmans.

115. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 988-992 (livre XXI, 20-22), trad. anglaise p. 428-432 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 121-125. Au cours de ces événements, Saladin perdit l'un des fils de son neveu Taqî al-Dîn ʿUmar ; sur le sort de son autre fils, Shâhanshâh, cf. *infra*, p. 357, 366. Parmi les nombreux prisonniers se trouvaient le juriste Diyâ' al-Dîn ʿÎsâ et son frère qui furent rachetés quelques années plus tard, en 1179, en échange de soixante ou soixante-dix mille dinars et de la libération de plusieurs prisonniers chrétiens (Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 273 ; al-Bundârî, p. 131).

116. Gümüshtegin, le commandant de l'armée fut accusé d'avoir fait assassiner le vizir al-ʿAdl par des membres de la secte des Assassins. Arrêté le 5 septembre 1177, il fut torturé sous les murs de Hârim pour obtenir la reddition de la garnison, mais en vain (M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 126).

117. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 994 (XXI, 24), trad. anglaise p. 434, et trad. française dans *Croisades et pèlerinages*, p. 701.

118. Saladin arriva à Damas le 15 avril 1178. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 126-129.

119. Gué de Jacob, en arabe Jisr Banât Yaʿqûb ; Bayt al-Ahzân (« la Demeure des afflictions ») était ainsi appelé, d'après les auteurs arabes, parce qu'à cet endroit Jacob, le père de Joseph, s'était lamenté d'être séparé de son fils. Cf. G. Le Strange, *Palestine*, p. 412.

120. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 133 ; J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, I, p. 555 sq. ; Ibn Abî Tayyi' dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 8.

121. ʿImâd al-Dîn, pourtant, dit que son corps fut réclamé par les Francs et échangé contre un prisonnier musulman. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 1002 (XXI, 28), trad. anglaise, p. 443 et française dans *Croisades et pèlerinages*, p. 704 ; al-Mansûr, *Midmâr*, p. 16-17 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 10 ; al-Bundârî, p. 164-166 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 136-141 ; J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, I, p. 558-560.

122. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 11-13 sq., trad. *RHC Or.*, IV, p. 203-209 ; al-Bundârî, p. 168-172 ; al-Mansûr, *Midmâr*, p. 29 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 142-143.

123. Cf. *supra*, p. 96.

124. Cf. J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, I, p. 600, 605 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 167, 170.

125. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 1043 (XXII, 24 [23]), trad. anglaise p. 486 et trad. française dans *Croisades et pèlerinages*, p. 715-716 ; J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, I, p. 617.

126. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 178 ; J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, I, p. 609.

127. Cf. Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 118 ; A. S. Ehrenkreutz, *Saladin*, p. 177.

128. Cf. J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, I, p. 619.

129. Cf. H. E. Mayer, *Die Kreuzfahrerherrschaft Montréal (Šōbak). Jordanien im 12. Jahrhundert*, Wiesbaden, 1990, p. 239.

130. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 502 ; Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 1059-1060 (XXII, 31), trad. anglaise, p. 503-504. ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 10.

131. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 66, trad. p. 65.

132. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 219.

133. Cf. J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, I, p. 633. La date du 15 avril longtemps retenue par les historiens pour la mort de Baudouin IV a été remise en cause par T. Vogtherr, « Die Regierungsdaten der lateinischen Könige von Jerusalem », *Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins*, 110, 1994, p. 66 sq. Il mourut en tout cas avant le 16 mai 1185, date à laquelle une charte fut promulguée par Baudouin V sans mention de Baudouin IV.

134. Cf. P. W. Edbury, « Propaganda and Faction in the Kingdom of Jerusalem : The Background to Hattin », *Crusaders and Muslim in Twelfth Century Syria*, éd. M. Shatzmiller, Leyde, 1993, p. 173-189 ; l'auteur a remis en cause l'existence réelle d'un « parti des vieilles familles » opposé à un « parti de la Cour ». Il reste toutefois commode de les désigner ainsi pour parler des divisions qui déchiraient alors le royaume de Jérusalem.

135. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 74-75 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 247-248.

136. Cf. *Histoire des patriarches*, III, éd. p. 71, trad. p. 120.

137. Dans sa biographie, Ibn Shaddâd ne mentionne d'ailleurs pas la rupture de la trêve et dit simplement que Saladin, ayant décidé d'attaquer Kérak, rassembla ses troupes d'Égypte et de Syrie.

138. Cf. C. M. Brand, « The Byzantines and Saladin », p. 169-170.

139. D'Orient arrivèrent des troupes de Mârdîn, Mossoul, Sinjâr, Nisîbîn, Âmid et Irbil. Cf. ʿImâd al-Dîn dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 76, trad. *RHC Or.*, IV, p. 263 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 531.

140. Cf. H. E. Mayer, *The Crusades*, p. 134 (environ dix-huit mille hommes dont mille deux cents cavaliers lourds et quatre mille cavaliers légers) ; J. Richard, *Histoire des croisades*, p. 217 (mille deux cents à deux mille chevaliers et vingt mille autres combattants) ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 253 (mille deux cents chevaliers et quinze à dix-huit mille fantassins ; le chiffre de douze mille ne peut être qu'une faute de frappe).

141. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 533, trad. F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, p. 148-149 (légèrement remaniée). L'auteur anonyme du *De expugnatione Terre Sancte per Saladinum*, témoin des événements, confirme cette position de Raymond III. Cf. éd. J. Stevenson, p. 221, trad. J. A. Brundage, p. 155-156.

142. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 24.

143. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin* p. 258.

144. Cf. H. E. Mayer, *The Crusades*, p. 135.

145. Sur la bataille de Hattîn et ses conséquences, la littérature est très abondante. Cf. en particulier H. E. Mayer, *The Crusades*, p. 126-135 ; J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, I, p. 641-680 ; J. Richard, *Histoire des croisades*, p. 216-218 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 255-266 ; B. Z. Kedar, « The

Battle of Ḥaṭṭīn Revisited », B. Z. Kedar (éd.), *The Horns of Ḥaṭṭīn*, p. 190-212 ; P. Cole, « Christian Perceptions of the Battle of Ḥaṭṭīn (583-1187) », *al-Masâq, Studia Arabo-Islamica Mediterranean : Cultures in Contact*, éd. D. A. Agius, 6, 1993, p. 9-39.

146. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 536, trad. légèrement revue d'après F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, p. 151.

147. Cf. A. Morabia, *Le Gihad dans l'islam médiéval*, p. 233.

148. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 79, trad. p. 75.

149. Cf. al-Bundârî, p. 298.

150. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 82, trad. *RHC Or.*, IV, p. 288-289.

151. Cf. Rigord, *Histoire de Philippe Auguste*, éd. É. Carpentier, G. Pon, Y. Chauvin, Paris, 2006 (Sources d'histoire médiévale, 33), p. 243 (chap. 61).

152. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 29.

153. D'après Ibn al-Qâdisî dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 225, trad. *RHC Or.*, V, p. 103.

154. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 28 ; Ibn al-Aṭṭīr, *Kâmil*, XI, p. 538.

155. On peut encore en apercevoir quelques restes aujourd'hui. Cf. Thietmar dans *Croisades et pèlerinages*, p. 933 ; B. Z. Kedar, « The Battle of Ḥaṭṭīn Revisited », p. 207 ; Zvi Gal, « Saladin's Dome of Victory at the Horns of Ḥaṭṭīn », *The Horns of Ḥaṭṭīn*, éd. B. Z. Kedar, Londres, 1992, p. 213-215 ; G. Le Strange, *Palestine*, p. 451.

156. Cf. Baybars al-Mansûrî, *Zubdat al-fikra fî ta'rîkh al-hijra*, éd. D. S. Richards, Beyrouth, 1998, p. 71 ; P. Thorau, *The Lion of Egypt. Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century*, Harlow, 1992, p. 77.

157. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 260 ; B. Z. Kedar, « The Battle of Ḥaṭṭīn Revisited », p. 197.

158. Sur tous ces événements, cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 267-272.

159. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 355.

160. Le *mihrâb* est la niche dans le mur de la mosquée qui indique la direction de la prière.

161. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 33-34, 79, trad. p. 38 et 75 ; *RHC Or.*, IV, p. 296-300 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 539.

162. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 87, trad. *RHC Or*, IV, p. 301-302 ; al-Bundârî, p. 302-303.

163. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 541.

164. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 42.

165. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 80, trad. p. 76 ; ʿImâd al-Dîn dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 91, trad. *RHC Or*, IV, p. 312 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 270.

166. Cf. al-Bundâri, p. 307 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 271.

167. *La Continuation de Guillaume de Tyr*, éd. M. R. Morgan, p. 61, trad. P. W. Edbury, p. 52-53 ; ʿImâd al-Dîn dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 90, trad. *RHC Or.*, IV, p. 310. La date d'arrivée de Conrad devant Acre reste incertaine (voir l'état de la question dans H. E. Mayer, *Kanzlei der lateinischen Könige von Jerusalem*, 2 vol., Hannovre, 1996, II, p. 879 RRH n° 659). Comme l'arrivée de Conrad à Tyr semble avoir empêché la ville *in extremis* de tomber entre les mains de Saladin, il est fort probable qu'elle se situa lors du retour de Saladin vers le sud après la prise de Beyrouth (cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 271). C'est aussi ce que

confirme Ibn al-Athîr (*Kâmil*, XI, p. 544) qui laisse entendre que des réfugiés de Beyrouth se trouvaient à Tyr à l'arrivée de Conrad, ce qui plaiderait en faveur d'une arrivée de Conrad à Tyr au début du mois d'août.

168. Cf. al-Bundârî, p. 306.

169. Sur la prise de Jérusalem, cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 267-277 ; J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, I, p. 669-680. Les principales sources sont : Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 92 sq., trad. *RHC Or.*, IV, p. 317-341 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 81-82, trad. p. 77-78 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 44-63 ; al-Bundârî, p. 309-317 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 552 ; *La Continuation de Guillaume de Tyr*, éd. M. R. Morgan, p. 63-73, trad. P. W. Edbury, p. 55-65 ; *De expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum*, éd. J. Stevenson, p. 241-251, trad. J. A. Brundage, p. 159-163.

170. Cf. ʿImâd al-Dîn dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 95, trad. *RHC Or.*, IV, p. 328.

171. Cf. *Chronique anonyme syriaque*, p. 149.

172. Cf. *La Continuation de Guillaume de Tyr*, éd. M. R. Morgan, p. 71, trad. P. W. Edbury, p. 62-63.

173. Cf. Michel le Syrien, III, p. 404.

174. Cf. ʿImâd al-Dîn dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 95, trad. *RHC Or.*, IV, p. 330 ; al-Bundârî, p. 311-312.

175. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 49.

176. Cf. *Chronique anonyme syriaque*, p. 149 ; *La Continuation de Guillaume de Tyr*, éd. M. R. Morgan, p. 74, trad. P. W. Edbury, p. 65-66 ; R. Grousset, *Histoire des croisades*, II, p. 818-819 ; J. Richard, *Histoire des croisades*, p. 220-221.

177. Cf. *infra*, p. 471 sq.

178. Cf. al-Harawî, *Kitâb al-ishârât*, éd. p. 25-26, trad. p. 64.

179. Dès le IV^e^ s. on montrait aux pèlerins la trace du pied de Jésus dans la basilique de l'Ascension. Cf. *EI* 2 « Miʿrāḏj », 100b (B. Schrieke-J. Horovitz).

180. Cf. Ibn Kathîr (*Bidâya*, XII, p. 327) dit que Saladin était au début favorable à la destruction du Saint-Sépulcre ; Bar Hebraeus, p. 327.

181. Dix dinars d'après la *Chronique anonyme syriaque*, p. 150.

182. Cf. R. Röhricht, *Geschichte des Königreichs Jerusalem*, p. 463 (d'après une lettre envoyée par le Grand Maître des templiers en 1188 au roi Henri II d'Angleterre) et H. Vincent et L. F. M. Abel, *Jérusalem : recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, II, *Jérusalem nouvelle*, 4 fascicules en 2 vol., Paris, 1914-1926, II, p. 648 ; D. S. Richards, « Saladin's Hospital », p. 72.

183. Appelé Zâwiya al-Dargah (du Palais). Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 221, trad. p. 216 ; Mujîr al-Dîn, *al-Uns al-jalîl*, 1968, II, p. 47, trad. Sauvaire, p. 165 ; D. S. Richards, « Saladin's Hospital », p. 72-74 ; J. Pahlitzsch, « The Transformation of Latin Religious Institutions into Islamic Endowments », p. 53. L'indication d'Ibn al-Athîr, (*Kâmil*, XI, p. 553) selon laquelle une église des hospitaliers fut transformée par Saladin en madrasa chafiite n'est confirmée par aucune autre source. Peut-être a-t-il confondu l'hôpital de Saladin et sa madrasa fondée dans le couvent Sainte-Anne. Cf. J. Prawer, *Crusader institutions*, Oxford, 1980, p. 301-303 (avec un plan de ce quartier).

184. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 58.

185. Cf. A. Palmer, « The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem », *Oriens Christianus*, 75, 1991, p. 16-43 (notamment

p. 30) dit qu'ils conservèrent probablement Saint-Thomas, l'ancienne église allemande, au sud de la ville. Cf. la situation des églises de Jérusalem dans J. Riley-Smith, *Atlas des croisades*, trad. française C. Cantoni, Paris, 1996, p. 44-45.

186. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 58. H. Vincent et L. F. M. Abel disent qu'elle fut laissée aux chrétiens locaux mais sans indiquer leur source (H. Vincent et L. F. M. Abel, *Jérusalem : recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, II, *Jérusalem nouvelle*, 4 fascicules en 2 vol., Paris, 1914-1926, II, fasc. III, p. 463). Sur les chrétiens, cf. aussi ʿImâd al-Dîn dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 115, trad. *RHC Or.*, IV, p. 340 ; Bar Hebraeus, p. 325.

187. La madrasa al-Maymûniyya fondée par l'émir Fâris al-Dîn Maymûn. Cf. Mujîr al-Dîn, *al-Uns al-jalîl*, 1968, II, p. 48, trad. Sauvaire 1876, p. 166-167, 185 ; A. Palmer « The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem », Part II : Queen Melisende and the Jacobite Estates », *Oriens Christianus*, 76, 1992, p. 74-94 (notamment p. 90-94).

188. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 52.

189. Parmi les autres versets cités : « Louange à Dieu Seigneur des mondes : le Clément le Miséricordieux, le Roi du Jour du Jugement » (I, 2-4). Suivi de : « Louange à Dieu qui a créé les cieux et la terre et qui a établi les ténèbres et la lumière ! » (VI, 1). « Dis : Louange à Dieu ! Il ne s'est pas donné de fils » (XVII, 111). « Louange à Dieu qui fit descendre le Livre sur son Serviteur ! » (XVII, 1).

190. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 53-54 et Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 110 sq.

191. Cf. ʿImâd al-Dîn dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 95, trad. *RHC Or.* p. 328.

192. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, *RHC Or.*, IV p. 309, 353, 356, 358 ; J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, I, p. 666.

193. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 63-79 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 279-283.

194. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 71.

195. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 556.

196. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 555 ; F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, p. 205.

197. Il s'agissait de l'émir Qutb al-Dîn Suqmân. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 111.

198. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 112-145 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 87-94, trad. 82-87 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 7-20 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 124 sq., trad. *RHC Or.*, IV, p. 351-381 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*,p. 286-291 ; J. Richard, *Histoire des croisades*, p. 223 ; C. Cahen, *Syrie du Nord*, p. 428-430 ; R. B. C. Huygens, « La campagne de Saladin en Syrie du Nord (1188) », p. 273-283.

199. Yahmûr (Chastel-Rouge), ʿArqâ, ʿUrayma. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 122.

200. Cf. Bar Hebraeus, trad. p. 328.

201. Soixante d'après ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*,p. 125 ; cinquante d'après l'*Itinerarium* avec cinq cents chevaliers (éd. H. E. Mayer (IP1), p. 271, trad. H. J. Nicholson, p. 43-44).

202. Ainsi entre Tartûs et Jabala : Maraqiyya (Maraclée) dont le seigneur avait été fait prisonnier à Hattîn, Bâniyâs et Balda. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 97, 125, 126 (lire Bâniyâs au lieu de Buluniyâs) ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 127, trad. *RHC Or.*, IV, p. 357.

203. Cf. ʿImâd al-Dîn cité par Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 128, trad. *RHC Or.*, IV, p. 362.

204. Les plus importantes étaient Sahyûn, située sur un éperon rocheux à une trentaine de kilomètres au nord-est de Lattaquié (29 juillet), Balâtunus à environ vingt-sept kilomètres à l'est-sud-est de Lattaquié (1er août), ainsi que la double forteresse de Shughr et Bakâs (12 août), près du passage de l'Oronte sur la route qui menait de Lattaquié à Alep. À une dizaine de kilomètres plus au sud, Sarmâniyya se rendit le 19 août à al-Zâhir.

205. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 14-17.

206. Baghrâs fut détruite sur ordre de Saladin en 1191, puis réoccupée par les Arméniens ; sur son chemin, Saladin prit aussi sans doute les citadelles de Darkûsh et Kafardubbîn. Sur ces forteresses, cf. A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 41, 53, 56.

207. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 134 et 143.

208. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 94, trad. p. 87 ; *Itinerarium*, éd. H. E. Mayer (IP1), p. 270, trad. H. J. Nicholson, p. 43. Une clause qui peut se comprendre du côté franc mais qui semble plus surprenante du côté musulman. Elle témoigne, en tout cas, du seul espoir qui restait aux Francs et de l'épuisement des musulmans qui préféraient faire semblant de croire à cette promesse plutôt que de poursuivre un combat qui risquait d'être encore long et difficile.

209. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 145.

210. Sâbiq al-Dîn Ibn al-Dâya et ʿAlam al-Dîn Ibn Jandar en particulier.

211. Sâbiq al-Dîn ʿUthmân Ibn al-Dâya, déjà maître de Shayzar, reçut Bikisrâ'îl ainsi que Jabala, mais il dut céder cette dernière quelques mois plus tard au neveu de Saladin Taqî al-Dîn ; Darbsâk et Baghrâs furent confiées à ʿAlam al-Dîn Sulaymân Ibn Jandar,

maître de ʿAzâz ; Mangüverish Ibn Khumartegin reçut l'importante forteresse de Sahyûn, et ʿIzz al-Dîn Ibrâhîm, fils de l'émir Ibn al-Muqaddam, reçut la forteresse de Burzayh. La double forteresse de Shughr et Bakâs fut remise à Ghars al-Dîn Qilij ; Taqî al-Dîn reçut Lattaquié et Balâtunus qu'il ajouta à ses possessions de Hama. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 94, trad. p. 88 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 35, 135 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 291 ; A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 41-42.

212. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 148-154 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 95-96, trad. p. 88-90 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 20-23 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 291-294.

213. Craignaient-ils que les Hospitaliers ne reviennent s'en emparer ? C'est Sârim al-Dîn Qâymâz qui l'accepta finalement.

214. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 153.

215. Les visites des lieux saints lors du pèlerinage à La Mecque se font collectivement entre le 8 et le 12 du mois de dhû l-hijja dans le calendrier de l'Hégire.

216. Le jour de la station (*wuqûf*) des pèlerins, le 9 dhû l-hijja, devant le Jabal al-Rahma, petite éminence rocheuse de la vallée de ʿArafat, à environ vingt-cinq kilomètres de La Mecque, il était fréquent d'accomplir en Syrie-Palestine, dans les Grandes Mosquées à l'issue de la prière de l'après-midi (*ʿasr*) les mêmes rites d'adoration qu'à ʿArafât (cf. Ibn Jubayr, trad. p. 339). Cette coutume devait être assez ancienne : Sibt Ibn al-Jawzî la fait remonter au règne de ʿAbd al-Malik qui aurait interdit aux Syriens en 692 d'accomplir le pèlerinage à La Mecque où Ibn al-Zubayr s'était révolté. Il aurait alors fait construire la Coupole du Rocher et la mosquée al-Aqsâ « pour détourner leur attention du *hajj*. Ils

avaient l'habitude de se tenir près du Rocher et d'y accomplir des circonvolutions comme ils le faisaient autour de la Kaaba et immolaient des animaux le jour de la fête [al-ʿÎd al-Adhâ] ». Cf. A. Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship,Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leyde, Brill, 1995, p. 53 (trad. anglaise du passage de Sibt Ibn al-Jawzî), 61-62. Saladin ne fit que donner à cette coutume une ampleur particulière à Jérusalem en 1189.

217. En particulier le Crac des Chevaliers, Sâfîtâ (Chastel Blanc), la citadelle de Tartûs, ʿArqa, ʿAkkâr (Gibelacar). Cf. ʿImâd al-Dîn dans une de ses lettres à Bagdad dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, *RHC Or.*, IV, p. 392.

218. Sur le contexte occidental de la troisième croisade, cf. H. E. Mayer, *The Crusades*, p. 137-140 ; J. Richard, *Histoire des croisades*, p. 228-231 ; J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, II, p. 9-33.

219. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 72 ; C. Cahen, *Syrie du Nord*, p. 422.

220. Un rapprochement qui n'est pas ouvertement mentionné par les sources grecques mais qui est attesté par une lettre byzantine conservée par un chroniqueur allemand, Magnus de Reichersberg. D. G. Angelov (« Domestic Opposition to Byzantium's Alliance with Saladin. Niketas Choniates and his Epiphany Oration of 1190 », *Byzantine and Modern Greek Studies*, 30, 2006, p. 49-68) a également montré que Nicetas Choniates (1155/7-1217), qui ne pouvait ignorer les ambassades échangées entre les deux souverains, y fait implicitement allusion – sans mentionner Saladin – dans un discours panégyrique adressé à l'empereur Isaac le 6 janvier 1190 dans lequel il presse l'empereur d'aller libérer la Palestine et Jérusalem afin d'y rétablir l'autorité byzantine. Cf. aussi G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, Paris, 1983, p. 423 n. 1 ; J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, II, p. 37 ;

C. Cahen, *Syrie du Nord*, p. 424-425 ; C. M. Brand, « The Byzantines and Saladin », p. 167 sq. ; H. Möhring, *Saladin und der Dritte Kreuzzug*, p. 171-177 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 222 ; H. E. Mayer, *TheCrusades*, p. 126, 302, n. 65 ; J. Richard, *Histoire des croisades*, p. 209 ; R. J. Lilie, *Byzantium and the Crusader States 1096-1204*, trad. J. C. Morris et J. E. Ridings, Oxford, 1993, p. 230-241.

221. Cf. C. M. Brand, « The Byzantines and Saladin », p. 169-171. La rumeur courut, en Occident, que parmi les cadeaux envoyés à l'empereur se trouvait une grande quantité de céréales, de farine et de vin empoisonnés destinés à être distribués aux Francs dès leur arrivée.

222. Cf. C. M. Brand, « The Byzantines and Saladin », p. 172, 181. D'après une lettre anonyme transmise dans la chronique de Magnus von Reichersberg, Isaac Ange accepta de restaurer le culte musulman de Constantinople et un *minbar* fut envoyé par Saladin mais tomba aux mains des Génois qui l'apportèrent à Tyr et s'en servirent pour démontrer les mauvaises intentions de Byzance (H. Möhring, *Saladin und der Dritte Kreuzzug*, p. 175-176 ne croit pas à cette version). Aux dires d'Ibn Shaddâd (*Nawâdir*, éd. p. 132, trad. p. 121) tout se passa très bien et le jour de la réouverture de la mosquée fut un grand jour ; G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, Paris, 1983, p. 429-430 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 177-178, trad. *RHC Or.*, IV, p. 508-509 ; Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 404.

223. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 132-133, trad. p. 121-122.

224. Cf. *Itinerarium*, éd. H. E. Mayer (IP 1), p. 292 sq., trad. H. J. Nicholson, p. 57-58.

225. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 178, trad. *RHC Or.*, IV, p. 509-510 ; H. Möhring, *Saladin und der Dritte Kreuzzug*, p. 186-

188.

226. Même si le sultan seljoukide pensa marier son fils Qutb al-Dîn à la fille de Saladin, cette union n'eut jamais lieu. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 89 ; C. Cahen, *La Turquie pré-ottomane*,Istanbul-Paris, 1988, p. 58 ; H. Möhring, *Saladin und der Dritte Kreuzzug*, p 191 ; ʿImâd al-Dîn (dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, *RHC Or.*, IV, 346-47) parle bien d'un mariage mais il s'agit de celui de la fille d'al-ʿÂdil avec Qutb al-Dîn Suqmân ibn Muhammad ibn Qarâ Arslan, maître d'Âmid.

227. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 154, trad. *RHC Or.*, IV, p. 452 (traduction légèrement modifiée).

228. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 324.

229. Il s'agissait de Muʿizz al-Dîn Qaysarshâh, maître de Malatyâ.

230. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 347, 354 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 76.

231. Il s'agissait de Qutb al-Dîn Malikshâh. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 220, trad. p. 214.

232. Sur les échanges d'ambassades entre Frédéric Barberousse et Saladin, cf. H. E. Mayer, *TheCrusades*, p. 140, et H. Möhring, *Saladin und der Dritte Kreuzzug*, p. 93-137.

233. Conservé dans trois manuscrits et dans la *Chronique des Slaves* d'Arnold de Lübeck (éd. et trad. italienne de Sabino De Sandoli, *Itinera Hierosolymitana crucesignatorum (sec. XII-XIII)*, vol. II, *Tempore Regum Francorum (1100-1187)*, Publicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior, n° 24, Jérusalem, 1980, p. 393-411). Cf. John Tolan, « Veneratio Sarracenorum : dévotion commune entre musulmans et chrétiens selon Burchard de Strasbourg, ambassadeur de Frédéric Barberousse auprès de Saladin (v. 1175) », *Chrétiens et musulmans en Méditerranée*

médiévale (VIII^e^-XIII^e^ siècles) : contacts et échanges, éd. N. Prouteau et Ph. Sénac, Poitiers, 2003, p. 185-195.

234. Ambassade attestée dans une lettre que le cadi al-Fâdil adressa à l'ambassadeur en question nommé al-Qâdî al-Sadîd Abû Tâhir Ismâʿîl ibn ʿAbd al-ʿAzîz, fils du cadi d'Acre (éd. A. Badawî, Le Caire, p. 37-42, 44 sq. Ce dernier est appelé Butair Esmair dans la traduction latine de la lettre de Saladin à l'empereur qui nous est parvenue. La date de cette ambassade reste très incertaine. R. Röhricht la date des années 1180-1182 (« Zur Geschichte der Kreuzzüge », *Neues Archiv*, XI, 1886, p. 571-579, notamment p. 575 sq.). En analysant le contenu des deux lettres et la titulature conférée à Saladin, H. Möhring la date plutôt de 1173 (H. Möhring, *Saladin und der Dritte Kreuzzug*, p. 129-130). Il est vrai que dans la traduction latine, Saladin apparaît surtout comme maître de l'Égypte (Fustât, Le Caire, Alexandrie) et Damas n'est pas mentionnée. D'un autre côté, il est qualifié de « protecteur de l'Émir des croyants », un titre indiquant la reconnaissance de son pouvoir par le calife qu'il n'aurait pas pu porter avant la mort de Nûr al-Dîn (1174). Cette lettre ayant été écrite en Égypte, sa rédaction a pu avoir lieu entre octobre 1176 et février 1178 ou encore entre janvier 1181 et mars 1182, périodes au cours desquelles Saladin séjourna au Caire. 1177 est l'année au cours de laquelle Saladin reçut un messager génois, Rubeo della Volta, venu conclure un accord avec lui (cf. D. Jacoby, « Les Italiens en Égypte », 2000, p. 358) et c'est aussi l'année à partir de laquelle il s'efforça de reconstruire la flotte égyptienne. Or la lettre d'al-Fâdil à l'ambassadeur mentionne la flotte en reconstruction. Cette ambassade ne peut en tout cas être postérieure à 1182, car Saladin quitta alors l'Égypte pour ne plus jamais y revenir.

235. Expédition de 1169, sans doute. Cf. *supra*, p. 58.

236. H. Möhring pense que ces négociations étaient dirigées contre Byzance (H. Möhring, « Heiliger Krieg und politische Pragmatik », p. 427).

237. Cf. *Itinerarium*, éd. H. E. Mayer (IP1) p. 280-288, trad. H. J. Nicholson, p. 49-54.

238. Cf. H. Möhring, *Saladin und der Dritte Kreuzzug*, p. 93-98 ; H. E. Mayer, *TheCrusades*, p. 140.

239. En 1169 et 1174. Cf. *supra*, p. 58 et 88-89.

240. On pourrait ainsi traduire « servitor (ou salvator) domini excelsi » par « le serviteur avide [de la miséricorde] de Dieu Très-Haut » (*al-faqîr illâ llâh taʿâlâ*) *;* « adunator veridici verbi » par « celui qui unit la parole de la foi » (*jâmiʿ kalimat al-îmân*) ; « comptor vexilli veritatis », par « porte-drapeau de la justice et de la bienfaisance » (*râfiʿ ʿalam al-ʿadl wa l-ihsân*) ; « corrector orbis et legis » par « rectitude de ce monde et de la religion » (*salâh al-dunya wa l-dîn*) ; « soldanus Sarracenorum et Paganorum » par « sultan de l'Islam et des musulmans » (*sultan al-islâm wa l-muslimîn*) ; « servitor duarum sanctarum domorum et sancte domus Ierusalem » par « serviteur des deux nobles sanctuaires et de Jérusalem » (*khâdim al-Haramayn al-sharîfayn wa hâdha l-Bayt al-Muqaddas*) ; « Patris victorum Joseph filii Job » par « Abû l-Muzaffar Yûsûf ibn Ayyûb » ; « suscitator progeniei Mirmuraeni » par « vivificateur de la dynastie de l'Émir des croyants » (*muhyî dawlat amîr al-mu'minîn*). Sur tous ces titres, cf. *supra*, p. 183 et la titulature en tête de l'acte de *waqf* de sa *khânqâh* à Jérusalem (J. Pahlitzsch, « The Transformation of Latin Religious Institutions », p. 60).

241. Cf. H. Möhring, *Saladin und der Dritte Kreuzzug*, p. 98-125. Parmi les arguments avancés : l'emplacement des titres de Saladin qui devraient figurer au début et non à la fin de la lettre, la forme

de la *tasliyya* (invocation à Dieu en faveur du Prophète), le titre de « protecteur des deux sanctuaires » accordé à Saladin qui n'apparaît pas dans les autres sources en notre possession avant 1191, le fait que Saladin est mentionné comme maître d'Édesse ou maître de l'Inde et pas comme maître d'Alep. Même si toutes ces observations sont pertinentes, les lettres et les documents qui nous sont parvenus montrent que si normes il y avait, elles n'étaient pas toujours suivies de manière rigoureuse et certaines variantes ont pu être introduites par les traducteurs de ces documents.

242. Cf. J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, II, p. 35 ; H. Möhring, *Saladin und der Dritte Kreuzzug*, p. 90 ; C. Cahen, *LaTurquie pré-ottomane*, Istanbul-Paris, 1988, p. 57.

243. Cf. H. E. Mayer, *TheCrusades*, p. 142 ; M. L. Favreau, *Studien zur Frühgeschichte des Deutschen Ordens*, Kieler Historische Studien, 21, Stuttgart, 1974.

244. Cf. J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, II, p. 43-68 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 295-330 ; S. Painter, « The Third Crusade : Richard the Lionhearted and Philip Augustus », *A History of the Crusades*, K. M. Setton (dir.), II, p. 45-85 ; H. E. Mayer, *TheCrusades*, p. 142-146 ; J. Richard, *Histoire des croisades*, p. 235-239.

245. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 184.

246. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 113, trad. p. 104.

247. Cf. *supra*, p. 123.

248. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 152, trad. *RHC Or.*, IV, p. 442.

249. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 362-365.

250. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 117-118, trad. p. 108.

251. Les Syriens d'abord, avec le jeune cousin de Saladin, Shîrkûh de Homs, et les émirs Sâbiq al-Dîn ʿUthmân et ʿIzz al-Dîn fils d'Ibn al-Muqaddam, ainsi qu'un certain nombre de bédouins arabes et turcomans. Ensuite, entre mai et juin, arrivèrent les troupes d'Alep, de Haute-Mésopotamie, de Harrân, de Sinjâr, de Jazîrat Ibn ʿUmar, d'Irbil et de Mossoul, respectivement commandées par le fils de Saladin, al-Zâhir, ʿImâd al-Dîn Mahmûd de Dâra, Muzaffar al-Dîn Gökbörî, Zengi, Sanjarshâh, Zayn al-Dîn Yûsuf et ʿAlâ' al-Dîn fils de ʿIzz al-Dîn. L'un des émirs de ce dernier, appelé al-Rabîb Abû l-Maʿâlî Asʿad al-Mawsilî, qui accompagnait l'expédition, rédigea à cette occasion un récit de voyage (*rihla*) dans lequel il raconte son périple. Quelques extraits de ce récit malheureusement perdu ont été conservés dans le dictionnaire biographique d'Ibn al-ʿAdîm (*Bughya*, IV, p. 1577-1580).

252. Le siège du chef de l'Église arménienne était alors Qalʿat al-Rûm (Rûm Kalʿesi), sur la rive droite de l'Euphrate, à l'est de la Turquie actuelle. Il était donc, depuis le milieu du XII^e^ siècle, enclavé dans les territoires musulmans. Le contenu de la lettre de Grégoire IV nous a été transmis par Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 124-126, trad. p. 114-116.

253. Il s'agissait de Nâsir al-Dîn de Manbij, ʿIzz al-Dîn Ibn al-Muqaddam de Shayzar et Bahrâmshâh de Baalbek.

254. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 127-128, trad. p. 117.

255. Début octobre, ils furent aussi rejoints par Frédéric de Souabe et les survivants de la croisade allemande. Ibn Shaddâd parle de cinq mille cavaliers et fantassins(*Nawâdir*, éd. p. 154, trad. p. 143), ʿImâd al-Dîn d'environ quinze mille (ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 251) ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 316. Frédéric de Souabe allait mourir devant Acre au mois de janvier 1191.

256. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 176, trad. *RHC Or.*, IV, p. 507.

257. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 165-171, 176-178.

258. Al-Zâhir laissa un contingent en Syrie du Nord pour assurer la défense du territoire qui repoussa une attaque des troupes d'Antioche (ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 258).

259. Cf. *supra*, p. 114.

260. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 174.

261. Cf. D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, 2002, p. 82.

262. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 90-91.

263. Cf. al-Zuhrî, « *Kitāb al-Djaʿrāfiyya*. Mappemonde du calife al-Ma'mūn reproduite par Fazārī (IIIe/IXe s.) rééditée et commentée par Zuhrī (VIe/XIIe) », éd. M. Hadj-Sadok, *Bulletin d'études orientales*, XXI, 1968, p. 7-312 (notamment p. 230). Les autres historiens sont Ibn Hayyân, Ibn al-Athîr, Ibn ʿIdhârî, al-Himyârî et Ibn Khaldûn d'après Ph. Sénac, *LesCarolingiens et al-Andalus (VIIIe-IXe siècles)*, Paris, 2002, p. 13.

264. Cf. *supra*, p. 110.

265. Cf. C. Picard, *La Mer et les musulmans d'Occident au Moyen Âge VIIIe-XIIIe*, Paris, 1997, p. 75-96. Cette supériorité de la flotte almohade sur la flotte orientale est bien soulignée par Ibn Khaldûn (trad. F. Rosenthal, *The Muqaddimah*, II, p. 43-45).

266. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 170, trad. *RHC Or.*, IV, p. 491-496. L'ambassadeur était l'émir ʿAbd al-Rahmân Ibn Munqidh.

267. Celle qui a probablement été rédigée en 1189 nous est connue grâce au grand encyclopédiste égyptien al-Qalqashandî (*Subh*, VI, p. 526-530). L'autre, rédigée un an plus tard et confiée à l'ambassadeur Ibn Munqidh, a été conservée dans la chronique d'Abû Shâma(*Rawdatayn*, II, p. 171-173, trad. *RHC Or.*, IV, p. 497-506). Leurs différences ont fait dire à M. Gaudefroy-Demombynes (« Une lettre de Saladin au calife almohade », p. 286) qu'il y eut peut-être deux lettres.

268. Cf. al-Qalqashandî, *Subh*, VI, p. 527 et M. Gaudefroy-Demombynes, « Une lettre de Saladin au calife almohade », p. 281. Sur les différentes versions de cette ambassade, cf. H. Möhring, *Saladin und der Dritte Kreuzzug*, p. 192-209.

269. En arabe : « *al-faqîr illâ llâh taʿâlâ Yûsûf Ibn Ayyûb* ».

270. Le paraphe (*ʿalâma*) ou formule de louanges à Dieu qui servait de signature. Celui des Ayyoubides d'Égypte était le plus souvent « Louange à Dieu, mon assistance est en Lui ». Cf. S. M. Stern, « Two Ayyubid Decrees from Sinaï », *Documents from Islamic Chanceries*, éd. S. M. Stern Oxford, 1965, rééd. dans *idem*, *Coins and Documents from the Medieval Middle East*, Londres, 1986, IX ; S. Heidemann, C. Müller, Y. Rāġib, « Un décret d'al-Malik al-ʿĀdil 571/1176 relatif aux moines du mont Sinaï », p. 92. La lettre d'al-Fâdil à Saladin est reproduite dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 174-176.

271. H. Möhring (*Saladin und der Dritte Kreuzzug*, p. 196) met en doute la sincérité des arguments d'al-Fâdil en faveur du califat abbasside qu'il n'avait guère défendu quand il était au service des Fatimides. S'il est sûr, comme le dit H. Möhring, qu'al-Fâdil se conformait à la propagande de Saladin en faveur du calife de Bagdad, il n'y a pas de raison de douter de sa sincérité étant donné aussi son hostilité aux Almohades. Il avait, de plus, pour habitude, dans ses nombreuses lettres à Saladin, de livrer le fond de sa

pensée même lorsqu'elle n'allait pas dans le sens de celle de son maître.

272. La lettre à l'Almohade est également conservée dans l'ouvrage de Muslim Ibn Mahmûd al-Shayzarî (m. 1229), *Jamharat al-islâm dhât al-nathr wa l-nizâm*, (éd. en fac-similé du ms Leiden Or. 287, F. Sezgin, Francfort, 1986, fol. 249 v°-251 r°). Cf. A. Helbig, *al-Qādī al-Fādil, der Wezir Saladin's*, Inaugural-Dissertation, Berlin, 1909, p. 72. Cette version mentionne aussi la mort de Barberousse, mais elle apparaît plus proche des instructions données à l'ambassadeur. Celui-ci, toutefois, contrairement aux autres sources, est nommé Murhaf. H. Möhring (*Saladin und der Dritte Kreuzzug*, 198-199) pense que cette lettre est probablement fausse et note que l'auteur ne semble pas savoir que le calife almohade était alors à Séville.

273. Ibn Khaldûn (trad. F. Rosenthal, *The Muqaddimah,*II, p. 44-45) dit que le calife omeyyade le reçut avec beaucoup d'honneurs, mais, contrarié de n'être pas qualifié d'Émir des croyants, il ne répondit pas à sa requête. D'après Ibn ʿIdhârî (*Al-Bayân al-mughrib fî akhbâr mulûk al-Andalus wa l-Maghrib, Qism al-muwahhidîn*, éd. M. I. al-Kattânî *et al.* Beyrouth, 1985, p. 209), historien maghrébin mort au début du XIV^e^ siècle, c'est à Séville, en août 1190, que l'Almohade apprit l'arrivée en Ifriqiya d'Ibn Munqidh. Compte tenu du temps qu'il aurait fallu à son gouverneur d'Ifriqiya pour lui envoyer la nouvelle, Ibn Munqidh serait arrivé, dans ce cas de figure, au minimum début juin 1190. Mais ces dates ne concordent pas avec le contenu de la lettre reproduite par Abû Shâma qui mentionne la mort de Barberousse (10 juin 1190), l'attaque de l'armée en Syrie du Nord contre son fils et l'arrivée prochaine de ce dernier à Acre (début octobre). Cf. H. Möhring, *Saladin und der Dritte Kreuzzug*, p. 199-200.

274. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 188 (l. 35 sq.).

275. Les territoires qu'il échangea contre Irbil comprenaient Harrân, Édesse, al-Muwazzar et Samosate. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 145, trad. p. 133 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 261 (ʿImâd al-Dîn ajoute que Saladin lui donna aussi Shahrazûr, une région sur laquelle le calife avait également des visées) ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 319.

276. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 320.

277. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 61-62 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 322. Un accord négocié par un messager de Saladin intervint finalement sous la pression des émirs de Sinjâr et d'Irbil.

278. Cf. H. E. Mayer, *The Crusades*, p. 144.

279. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 304 ; Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 981 (XXI, 14), trad. anglaise, p. 419 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 327 ; il n'est pas impossible que ʿImâd al-Dîn ait confondu cette prétendue grossesse d'Isabelle avec l'enfant de Conrad qu'elle portait lorsqu'elle dut épouser, un an et demi plus tard, Henri de Champagne, même s'il rapporte les deux grossesses dans son ouvrage. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 377 et *infra*, p. 316.

280. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 153, trad. p. 141-142.

281. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 258 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 154, 155, 157, trad. p. 142, 144,146 ; J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, II, p. 62 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 323.

282. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. 152-153, trad. p. 140-141 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 273-275 ;

Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 181, trad. *RHC Or.* IV, p. 518.

283. Sur cette partie du siège d'Acre, cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 289-329 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 156 sq., trad. p. 145 sq. ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 183 sq., trad. *RHC Or.*, V, p. 6 sq. ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 326-330.

284. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 289-90. Cf. aussi Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 156-157, trad. p. 145.

285. La famille des Lusignan étant une famille du Poitou, c'est-à-dire vassale du roi d'Angleterre.

286. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 297 ; l'auteur de l'*Itinerarium* (éd. W. Stubbs (IP2), p. 196, trad. H. J. Nicholson, p. 189) dit que l'armée de Richard comptait quarante navires à Chypre si puissamment armés qu'ils en valaient soixante. Outre les navires de guerre, la flotte de Richard devait compter aussi un grand nombre d'autres bateaux ; Roger de Howden, (*Chronica,* III, p. 46) les estime à 106, l'auteur de l'*Itinerarium* à 108 (éd. W. Stubbs (IP2) p. 147, trad. H. J. Nicholson, p. 149).

287. Rappelé par le roi de France, il revint peu après à Acre et participa activement aux négociations qui aboutirent à la capitulation des musulmans. Durant le long siège d'Acre, entre septembre 1189 et le 12 juillet 1191, il fit plusieurs séjours, plus ou moins longs, à Tyr.

288. Conduits par Sâbiq al-Dîn de Shayzar, Asad al-Dîn de Homs et Badr al-Dîn Dildirim de Tall Bâshir.

289. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 170-171, trad. p. 161.

290. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 318-326.

291. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 67-68 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 329 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 173-175, trad. p. 163-165 ; Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, 408 ; *Itinerarium*, éd. W. Stubbs (IP2), p. 243, trad. H. J. Nicholson, p. 231 ; *La Continuation de Guillaume de Tyr*,éd. M. R. Morgan, p. 129, trad. P. W. Edbury, p. 108 (le chiffre de seize mille prisonniers est manifestement hors de proportion) ; Roger de Howden, *Chronica*, III, p. 131 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 332-333.

292. Cf. *Historia de Expeditione Friderici Imperatoris, der sogenannte Ansbert*, dans A. Chroust (éd.), *Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs* I. Monumenta Germaniae Historica : Scriptores rerum Germanicarum nova series 5, Berlin, 1928, p. 99. Rigord, *Histoire de Philippe Auguste*, éd. É. Carpentier, G. Pon, Y. Chauvin, Paris, 2006 (Sources d'histoire médiévale, 33), p. 307-309 (chap. 89), peu enclin à défendre le roi d'Angleterre, insiste aussi sur sa cupidité. Cf. J. Gillingham, *Richard I*, New Haven, 1999, p. 170.

293. D'après Roger de Howden, *Chronica*, III, p. 87. Cf. H. E. Mayer, *TheCrusades*, p. 146.

294. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 320. Dans la mesure où ce chiffre est cité dans l'une de ses lettres annonçant la chute d'Acre on peut penser qu'il fut exagéré pour « consoler » les musulmans de leur défaite.

295. Cf. E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, p. 121.

296. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 177.

297. Cf. al-Nâbulusî, *Kitâb lamaʿ al-qawânîn al-mudiyya fî dawâwîn al-Diyâr al-Misriyya*, éd. C. Cahen et C. Becker, *Bulletin d'études orientales*, XVI, 1960, p. 1-78 et 118-134 (notamment p. 12).

298. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 186, trad. p. 178. Cf. aussi ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 346-347 etIbn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 71.

299. Cf. Mujîr al-Dîn, *al-Uns al-jalîl*, trad. H. Sauvaire, p. 16.

300. Cf. Ibn Battûta, *Voyages*, trad. C. Defremery et B. R. Sanguinetti, rééd. Paris, 1982, I, p. 164 ; cf. aussi Mujîr al-Dîn, *al-Uns al-jalîl*, I, p. 380, II, p. 74, trad. H. Sauvaire, p. 214.

301. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 179 sq., trad. p. 181 sq.

302. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 342-344.

303. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 194, trad. p. 186.

304. L'*Itinerarium* ne parle pas de ce projet matrimonial et la *Continuation* française de Guillaume de Tyr (éd. M. R. Morgan, p. 150, trad. P. W. Edbury, p. 120) prend soin de dire que Richard n'avait envisagé ce mariage que si al-ʿÂdil acceptait de se faire chrétien, un projet qui, selon elle, fit craindre à Saladin de perdre son pouvoir.

305. Cf. *Itinerarium*, éd. W. Stubbs (IP2), p. 296, trad. H. J. Nicholson, p. 272.

306. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 346 d'après al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 111.

307. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 347 d'après Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 205, trad. p. 197-198.

308. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 207, trad. p. 200.

309. Cf. les différentes interprétations de cet assassinat dans Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 208, trad. p. 200-201 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 78-79 ; Ambroise, *L'Estoire de la Guerre Sainte*, 8725-8855, trad. M. Ailes et M. Barber, II, p. 150-151 ; *Itinerarium*, éd. W. Stubbs (IP2), p. 341-342, 444-445, trad. H. J. Nicholson,

p. 307-308 et 384-385 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 376-377 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 348 ; B. Lewis, *LesAssassins*, p. 160-161.

310. Cf. S. Guyard, « Un grand maître des Assassins au temps de Saladin », *Journal Asiatique*, 7e série, IX, 1877, p. 324-489 (notamment p. 463-466) et un extrait dans F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, p. 267.

311. Cf. J. Richard, *Histoire descroisades*, p. 241.

312. Quelque cinq cents prisonniers d'après Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 214, trad. p. 208 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 351.

313. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 217, trad. p. 210.

314. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 222-226, trad. p. 217-221 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 384-385 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 357.

315. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 391.

316. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 234, trad. p. 231.

317. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 235, trad. p. 232.

318. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 240, trad. p. 237 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 399-400.

319. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 145, 390 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 6, trad. *RHC Or.*, IV, p. 195.

320. Qui peut être reconduite. Cf. *EI* 2, « Ṣulḥ » (M. Khadduri).

321. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 145.

322. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 221-222.

323. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 393.

324. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 147.

325. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 11, trad. *RHC Or.*, IV, p. 205 et *supra*, p. 238.

326. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 132, trad. p. 121.

327. Cf. *Itinerarium*, éd. H. E. Mayer (IP1) p. 280-288, trad. H. J. Nicholson, p. 49-54.

328. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 163, trad. p. 153 (cf. aussi éd. p. 201, trad. p. 193) ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 344.

329. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 182, trad. p. 173.

330. Sur les interprètes, cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 178, 182, trad. p. 168-169, 173 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 340.

331. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 185, trad. *RHC Or.*, V, p. 15 d'après une lettre d'al-Fâdil.

332. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 206-207, trad. p. 199-200.

333. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 224, 252, 348. En juillet 1191, Renaud de Sidon qui conduit les négociations demande à parler à Najîb al-Dîn al-ʿAdl, homme de confiance de Saladin qui avait déjà servi d'intermédiaire (ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 317 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, *RHC Or*, V, p. 23). Al-ʿAdl fut aussi chargé des négociations en avril 1192 entre Saladin et Conrad. C'est encore lui qui négocie lors de l'accord final (Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 208, 233-234, trad. p. 200, 229-231).

334. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 133, trad. p. 122.

335. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 165, trad. p. 155 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 309.

336. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 310.

337. Cf. G. Le Strange, *Palestine*, p. 419.

338. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 329 d'après al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 94.

339. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 220, 231, trad. p. 215, 227.

340. Cf. al-Harawî, *Tadhkira*, trad. p. 228.

341. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 220-221, reproduit dans Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 476.

342. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 131, trad. *RHC Or.*, IV, p. 374.

343. Cf. J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, II, p. 67.

344. Cf. la lettre d'al-Fâdil à ce sujet dans M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 156-157 ; *LaContinuationde Guillaume de Tyr*, éd. M. R. Morgan p. 149 (« Les bedoyns s'accointrent dou rei, si pristrent de lui fiance et li jurerent que il le serviroient leiaument »), trad. P. W. Edbury, p. 118 ; *Itinerarium*, éd. W. Stubbs (IP2), p. 385-386, trad. H. J. Nicholson, p. 339 ; *infra* p. 509.

345. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 217, trad. p. 211-212.

346. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 191, 220, 236, trad. p. 183, 214, 233.

347. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 234, trad. p. 231 (M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 360).

348. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 1026 (XXII, 15 [14]), trad. anglaise p. 468.

349. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 1028 (XXII, 16 [15]), trad. anglaise p. 470 ; ʿImâd al-Dîn, dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, trad. *RHC Or.*, IV, p. 277 (au moins jusqu'en 1187).

350. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 144.

351. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 907 (XIX, 31), trad. anglaise p. 341.

352. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 168-169.

353. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 361 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 236, trad. p. 232 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 394.

354. Joinville cité par J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris, 1996, p. 199.

355. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 178 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 108-109, trad. p. 101. Récit repris par Bar Hebraeus, trad. p. 331.

356. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 286 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 206, trad. p. 198.

357. Ainsi la bataille de Saladin contre les Zenguides en 1175, ou bien encore la bataille de Ramla en 1177 où les musulmans étaient beaucoup plus nombreux que les Francs. Cf. *supra*, p. 92, 235.

358. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 428.

359. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 109, 111, 129, trad. p. 101, 103, 118.

360. Cf. I. Guyot-Bachy, « Cris et trompettes. Les échos de la guerre chez les historiens et les chroniqueurs », *Haro ! Noël ! Oyé ! Pratiques du cri au Moyen Âge*, dir. D. Lett et N. Offenstadt, Paris, 2003, p. 103-115 ; M. Hinds, « The banners and Battle cries of the Arabs at Ṣiffīn (657AD) », *al-Abhâth*, 24, 1971 p. 3-42.

361. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, p. 148-149, 183, trad. p. 137, 175.

362. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, trad. *RHC Or.*, IV, p. 271-272 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, p. 150, trad. p. 138.

363. Cf. A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 309.

364. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 225 (l. 16), trad. *RHC Or.*, V, p. 103.

365. Cf. Usâma, trad. A. Miquel, p. 153.

366. Cf. D. Nicolle, *EarlyMedievalIslamic Arms and Armour*, numéro spécial *Gladius*, 1976, p. 123-125.

367. Cf. al-Tarsûsî, *Tabsirat*, p. 127, 129.

368. Cf. al-Tarsûsî, *Tabsirat*, p. 137. On trouvera une représentation d'un bouclier et d'une épée de l'époque de Saladin au-dessus de la porte d'entrée de la forteresse de Sadr dans le Sinaï. Cf. J.-M. Mouton, *Saladin*, p. 60 et 64.

369. Cf. Ibn Abî Tayyi' dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 58.

370. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 109, trad. p. 101.

371. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 991 (XXI, 22), trad. anglaise p. 431 et trad. française dans *Croisades et pèlerinages*, p. 700. Les étendards jaunes de Saladin sont cités à maintes reprises : en 1179 après la victoire de Bayt al-Ahzân (Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 84 et al-Mansûr, *Midmâr*, p. 31), en 1183 lorsqu'ils sont hissés sur la citadelle d'Alep (Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 44), en 1187 lors de la prise de Tibériade (ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 22) ou sur les murs de Sidon (Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 90, trad. *RHC Or.* IV, p. 308). ʿImâd al-Dîn dans un grand élan lyrique compare la couleur des abricots de Damas au jaune de ses étendards (ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 119). Cf. *Itinerarium*, éd. W. Stubbs (IP2), p. 273, trad. H. J. Nicholson,p. 255 (les émirs de Saladin portent des bannières jaunes pourvues d'un pennon de couleur).

372. Cf. Ibn Khallikân, VII, p. 206, trad. De Slane, IV, p. 547.

373. Cf. Ibn Abî Usaybiʿa, p. 652 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 22. La tente de Guy de Lusignan le jour de la bataille de Hattîn était également rouge (Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 87, trad. *RHC Or.* IV, p. 298).

374. *Asfar* (jaune) peut aussi désigner la couleur fauve ou rousse. Cf. Morabia, « Recherches sur quelques noms de couleur en arabe classique », *Studia Islamica*, XXI, 1964, p. 61-99 (notamment p. 84).

375. Cf. Kh. Athamina, « The Black Banners and the Socio-Political Significance of Flags and Slogans in Medieval Islam », *Arabica*, XXXVI, 1989, p. 307-327.

376. Déjà dans le monde romain le bleu, couleur des barbares, était dévalorisé. Personne ne s'habillait de bleu et avoir les yeux bleus était inquiétant. Sur la symbolique de ces différentes couleurs, cf. *EI* 2, « Lawn » (A. Morabia) ; M. Pastoureau, *Les Couleurs de notre temps*, Paris, 2003, p. 18, 32-37, 111, 156 et *Figures et couleurs. Étude sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Paris, 1986, p. 15-34.

377. « Voilà ceux qui possèderont les Jardins d'Éden où coulent les ruisseaux ; ils seront parés de bracelets d'or ; ils seront vêtus d'habits verts, de soie et de brocart ; ils seront accoudés sur des lits d'apparat. » (Coran, XVIII, 31) ; cf. aussi Coran, LV, 76 et LXXVI, 21.

378. Pour Kh. Athamina, « The Black Banners », p. 311 et 325 (cf. *supra* n. 375), il n'est pas démontré que le vert ait été le symbole des Alides ni qu'il fut la couleur des Omeyyades, comme on a souvent tendance à le penser.

379. Sans compter le noir et le blanc. Cf. A. Morabia, « Recherches sur quelques noms de couleur en arabe classique », *Studia Islamica*, XXI, 1964, p. 61-99 (notamment p. 71).

380. Cf. A. J. Wensinck *et al.*, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 8 vol., Leyde, 1936-1969, II, p. 322 et VI, p. 155-156.

381. Parmi ceux qui avaient des bannières jaunes et parfois jaune et rouge : al-Ashtar Mâlik ibn al-Hârith et des membres des tribus arabes Azd, Hudhayl, Thaqîf. Cf. M. Hinds, « The Banners and Battle Cries of the Arabs at Ṣiffīn (657AD) », *al-Abhâth*, 24, 1971 p. 3-42.

382. Cf. M. Fierro, « al-Asfar », *Studia Islamica*, 77, 1993, p. 169-181 (notamment p. 177) ; Kh. Athamina, « Black Banners », p. 323 (cf. *supra* n. 375). D'un autre côté, certaines sources disent que lors de la bataille de Siffîn, en 657, les Irakiens en faveur de ʿAlî avaient en signe distinctif (*ʿalâma*) la tête et les épaules recouvertes d'une étoffe blanche tandis que les Syriens omeyyades portaient des étoffes jaunes ; cf. M. Hinds, « The Banners and Battle Cries of the Arabs at Ṣiffīn (657AD) », *al-Abhâth*, 24, 1971 p. 3-42 (notamment p. 9).

383. Chez les chiites, la croyance dans le retour du Mahdî revêt une intensité particulière dans la mesure où certains descendants du gendre du Prophète (variables en fonction des sectes chiites) furent identifiés comme étant le Mahdî mais ne purent réaliser de leur vivant les espoirs mis en eux. Les chiites croient donc en leur occultation et attendent leur retour. Cf. *EI* 2, « al-Mahdī » (W. Madelung).

384. Cf. *EI* 2, « ʿĪsā » (G. C. Anawati), et « Da<u>dj</u><u>dj</u>âl » (A. Abel).

385. Cf. Ibn Khaldûn, trad. F. Rosenthal, *TheMuqaddimah*, II, p. 194.

386. Cf. al-Mas ʿûdî, *Le Livre de l'avertissement et de la révision*, trad. B. Carra de Vaux, Paris, 1897, p. 434 ; W. Madelung, « The Sufyānī between Tradition and History », *Studia Islamica*, 63, 1986, p. 5-48, notamment p. 13-23 ; *EI* 2, suppl., « Sufyānī » (W.

Madelung) ; H. Möhring, « Zwischen Joseph-Legende und Mahdi-Erwartung », p. 205-206. cf. aussi D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, 2002, p. 82-83, 122-136, 174-175.

387. Cf. P. Sanders, *Ritual, Politics and the City in Fatimid Cairo*, New York, 1994, p. 96.

388. Cf. *EI* 2, « Rank » (N. Rabbat). En Occident même, l'usage des armoiries ne se répandit qu'à partir du milieu du XII^e^ siècle environ. Cf. M. Pastoureau, *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, vol. 20, *Les Armoiries*, Turnhout, 1976, p. 24-29 et *Traité d'héraldique*, Paris, 2003, p. 37-58.

389. Cf. Joinville, *Vie de Saint Louis*, éd. J. Monfrin, Paris, 1997, chap. 282, p. 140.

390. Cf. Ibn Abî Usaybiʿa, p. 588.

391. Cf. L. A. Mayer, *Saracenic Heraldry*, Oxford, 1933, p. 195 ; N. Rabbat, « The Meaning of the Sultan : a Clue from the Double-Headed Eagle Figure », *L'Exercice du pouvoir à l'âge des sultanats*, IFAO-ARCE, 24-25 mars 2006 (sous presse).

392. Cf. J.-M. Mouton, *Saladin*, p. 33, 39.

393. Cf. M. Pastoureau, « Introduction à l'héraldique imaginaire (XII^e^-XVI^e^ siècle) », *Revue française d'héraldique et de sigillographie*, n° 48, 1978, p. 19-25 et « Figures et couleurs péjoratives en héraldique médiévale », dans M. Pastoureau, *Figureset couleurs. Études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Paris, 1986, p. 193-207, notamment p. 195-196, 200-204 ; F. Caroff, *L'Adversaire, l'autre, l'oriental*, p. 284 sq.

394. Armoiries *d'or fretté de gueules semé de grelots d'argent* (cf. F. Caroff, *L'Adversaire, l'autre, l'oriental*, p. 292-295). Les armoiries de cette famille associaient, de façon certaine à partir du XIV^e^ siècle, les motifs du grelot et du croissant. Selon la légende, l'un de ses

membres, Ogier de Saint-Chéron, connu sous le nom de Saladin d'Anglure, les aurait reçus, au cours de la troisième croisade, de Saladin lui-même. Cf. *infra*, p. 559.

395. Le croissant, héritage sassanide, figure sur des monnaies islamiques dès la fin du VII^e^ siècle et sur de nombreux autres supports (mosaïques, métaux, céramiques, cuir, manuscrits). Son utilisation comme emblème de l'islam ne se généralisa que tardivement (fin du XVIII^e^ siècle), mais l'étude de sa valeur emblématique au travers des textes et de l'iconographie reste à faire. Cf. *EI* 2, « Hilāl » (R. Ettinghausen).

396. Cf. F. Caroff, *L'Adversaire, l'autre, l'oriental*, p. 300-331.

397. Cf. *Saladin*, trad. M. de Combardieu du Grès dans *Croisades et pèlerinages*, p. 431.

398. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 149, trad. p. 137. L'*Itinerarium* (éd. W. Stubbs (IP2), p. 249, trad. H. J. Nicholson, p. 237) dit aussi que la bannière du roi d'Angleterre était hissée haut « comme sur un mât de bateau » sur des planches montées sur quatre roues. Elle était fortement protégée car sa chute pouvait provoquer une rapide débandade parmi les troupes.

399. Cf. Foucher de Chartres, *Historia Hierosolymitana*, éd. H. Hagenmeyer, Heidelberg, 1913, p. 326, 413, 498.

400. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 113, 131, trad. p. 104, 120.

401. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 238.

402. Cf. F. Caroff, *L'Adversaire, l'autre, l'oriental*, p. 136-142.

403. Cf. Usâma, trad. A. Miquel, p. 323.

404. Il en allait de même en Occident. Cf. Cl. Gauvard, *Violence et ordre public au Moyen Âge*, Paris, 2005.

405. Cf. *supra*, p. 225 sq.

406. Cf. *RCEA*, IX, n° 3335 ; N. Elisséeff, *La Description de Damas d'Ibn ʿAsākir*, Damas, 1959, p. 300 n. 4 ; D. Sack, *Damaskus*, 2/16 ; B. Michaudel, *Fortifications ayyoubides et mameloukes*, I, p. 155 ; L. Korn, *Ayyubidische Architektur in Ägypten und Syrien. Bautätigkeit im Kontext von Politik und Gesellschaft 564-658/1169-1260*, 2 vol., Heidelberg, 2004. À Alep les fortifications avaient déjà été restaurées par Nûr al-Dîn. Elles firent l'objet, après la mort de Saladin, de travaux importants conduits par son fils al-Zâhir.

407. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 357, 371 ; Ibn Abî Usaybiʿa, p. 688.

408. Une extension attestée par les textes et confirmée par les fouilles archéologiques ; cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 87 ; *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, éd. E. Stern, Jérusalem, 1993, II, p. 789 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 346-347.

409. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 362.

410. Cf. B. Michaudel, *Fortifications ayyoubides et mameloukes*, I, p. 172-189, 195-214, 221-234.

411. Cf. al-Harawî, *Tadhkira*, trad. p. 228.

412. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 486.

413. Cf. ʿAbd al-Latîf al-Baghdâdî cité par al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 94, trad. *RHC Or.*, III, p. 438-439 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 329.

414. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 129, p. 118.

415. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 202-203 ; F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, p. 231-232.

416. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 994 (XXI, 24), trad. anglaise p. 434 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*,

p. 128.

417. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 45-46.

418. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 120, 162, trad. p. 110, 151. Cf. aussi ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 299-300 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 45 ; J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, II, p. 54. Exemple d'utilisation de ces tours (*dabbâbât*) par les armées de Saladin dans ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 68 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 554.

419. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 253-254 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 317.

420. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 65.

421. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 506 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 56, trad. *RHC Or.*, IV, p. 254 ; al-Bundârî, p. 242 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 217.

422. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 160, trad. p. 149-150. Cf. aussi ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 297.

423. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 256 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 140-142, p. trad. p. 129-131.

424. Un quintal (*qintâr*) équivalait à cent *ratls*, d'après Ibn Shaddâd, le *ratl* syrien étant évalué à cette époque en Syrie à environ deux kilos. Cf. *EI* 2, « Makāyil » (E. Ashtor).

425. Nombreuses descriptions dans ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, (index : sape). Cf. aussi la description de la mine qui vint à bout du château de Bayt al-Ahzân en 1179 dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 11, trad. *RHC Or.*, IV, p. 204.

426. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 148, trad. *RHC Or.*, IV, p. 431 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 204.

427. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 217-218 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 313.

428. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 1032 (XXII, 17 [16]), 1039 (XXII, 21 [20]), trad. p. 475, 482 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 229 ; *supra*, p. 249.

429. A. Morabia, *Le Gihad dans l'islam médiéval*, p. 232-236 ; G. Cipollone, *Cristianità-Islam*, p. 191-203.

430. Cf. *supra*, p. 92.

431. Cf. al-Harawî, *Tadhkira*, trad. p. 219.

432. Cf. Y. Lev, « Charity and Social Practice : Egypt and Syria in the Ninth-Twelfth Century », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 24, 2000, p. 472-507 (notamment p. 477).

433. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 170 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 159 ; al-Safadî, *al-Wâfî bî l-wafayât*, XVIII, éd. A. F. Sayyid, Wiesbaden, 1962, p. 345 ; S. Hassan Abd al-Wahab, « Captives Waqf in Syria and Egypt (491-589 H./1097-1193 A.D.) », *La liberazione dei "captivi" tra cristianità e Islam. Oltre le crociata e il ğihād : tolleranza e servizio umanitario*, Vatican, 2000, p. 559-567 (notamment p. 563).

434. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 360.

435. Cf. Y. Lev, « Charity », p. 495-496 et « Treatment of Prisoners of War », p. 25-26 ; Y. Friedman, « The "Great Precept" of Ransom. The Jewish Perspective », *La liberazione dei "captivi" tra cristianità e Islam. Oltre le crociata e il ğihād : tolleranza e servizio umanitario*, Vatican, 2000, p. 161-171.

436. Y. Friedman, « The Ransom of the Captives in the Latin Kingdom of Jerusalem », *Autour de la première croisade*, éd. M. Balard, 1996, p. 177-189 (notamment p. 178).

437. Cf. Ph. Contamine, *La Guerre au Moyen Âge*, Paris, 1980, p. 427.

438. Cf. J. Richard, « Les prisonniers et leur rachat au cours des croisades », *Fondations et œuvres charitables au Moyen Âge*, dir. J. Dufour et H. Pratelle, Paris, 1999, p. 63 et 73.

439. L'ordre des Trinitaires fut fondé par Jean de Matha dans la dernière décennie du XII^e^ siècle. Cf. G. Cipollone, *Cristianità-Islam.Cattività e liberazione in nome di Dio. Il tempo di Innocenzo III dopo "il 1187"*, Rome, 1992 et *La liberazione dei "captivi" tra cristianità e Islam. Oltre le crociata e il ğihād : tolleranza e servizio umanitario*, Vatican, 2000 ; J. W. Brodman, *Ransoming Captives in Crusader Spain, The Order of Merced on the Christian-Islamic Frontier*, Philadelphie, 1986, p. 103-116.

440. Cf. al-Bundârî, p. 166 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 8 trad. *RHC Or.*, IV, p. 199. Cf. aussi Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 113, trad. 104 (après une bataille devant Acre, les secrétaires de Saladin dénombrent les pertes).

441. Cf. al-Bundârî, p. 170, Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 11, trad. *RHC Or.*, IV, p. 205 ; al-Mansûr, *Midmâr*, p. 29 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 142.

442. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 89, trad. *RHC Or.*, IV, p. 307.

443. Dans les pays d'Islam au Moyen Âge, le prix moyen d'un esclave tourna longtemps autour de vingt dinars, soit en gros cinq à six fois plus qu'un âne, mais les esclaves de premier choix commençaient à soixante dinars et pouvaient atteindre plusieurs

milliers de dinars (cf. Y. Rāġib, « Les marchés aux esclaves en terre d'Islam », *Mercati e mercanti nell'alto Medioevo : l'area euroasiatica e l'area mediterranea, Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, XL, Spolète, 1993, p. 758.

444. Cf. al-Bundârî, p. 166.

445. Cf. al-Bundârî, p. 194. Cf. aussi Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 482 ; Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 1026 (XXII, 15 [14]), trad. anglaise p. 467 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 165. Sur la capacité de transport des bateaux, cf. C. Picard, *L'Océan Atlantique musulman de la conquête arabe à l'époque almohade*, Paris, 1997, p. 320 (quatre cent cinquante passagers en moyenne à l'époque almohade) ; Ibn Jubayr (trad. p. 364) parle de plus de deux mille passagers pour les nefs génoises. En 1233, Marseille conclut un contrat avec les templiers et les hospitaliers limitant le nombre des bateaux de pèlerins autorisés à quitter Marseille. Chaque bateau ne devait pas contenir plus de mille cinq cents pèlerins (cf. J. Delaville Le Roulx, *Cartulaire général des Hospitaliers de Saint Jean*, 2, Paris, 1897, p. 462 n° 2067). Cf. aussi B. Kedar, « The Passenger List of a Crusader Ship, 1250 : Towards the History of the Popular Element on the Seventh Crusade », *Studi Medievali*, 13/1, 1972, p. 267-279 (notamment p. 269).

446. En mai 1182, toute la communauté latine de Constantinople fut exterminée par une révolte populaire. Sur le bateau arraisonné, cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 32. Guillaume de Tyr (éd. R. B. C. Huygens, p. 1025 (XXII, 14 [13]), trad. anglaise p. 467) ne parle pas de cette prise mais dit qu'un bateau de réfugiés arriva en Syrie.

447. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 37, 47 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 495 ; al-Mansûr, *Midmâr*, p. 150.

448. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 258, 286, 292, 399 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. 155, 158, 196, trad.

p. 144, 147, 188.

449. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 219.

450. Cf. *LaContinuation de Guillaume de Tyr*, éd. M. R. Morgan, p. 129, trad. P. W. Edbury, p. 108 ; *Itinerarium*, éd. W. Stubbs (IP2), p. 243, trad. H. J. Nicholson, p. 231 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 173, trad. p. 164 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 328-329.

451. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 174-175, trad. p. 165.

452. Cf. *supra*, p. 308. Cf. J. Gillingham, *Richard I*, New Haven, 1999, p. 170 ; Ph. Contamine, « Un contrôle étatique croissant. Les usages de la guerre du XIV^e^ au XVIII^e^ siècle : rançons et butin », *Guerre et concurrence entre les États européens du XIV^e^ au XVIII^e^ siècle*, éd. Ph. Contamine, Paris, 1998, p. 199-236 (notamment p. 204-205). Napoléon Bonaparte fit exécuter de la même façon quelque deux mille cinq cents prisonniers qui s'étaient rendus, à Jaffa, contre la vie sauve, en mars 1799. Cf. Bourrienne, *Mémoires*, 2004, p. 141-144 (cf. *supra*, p. 623 n. 77) ; H. Laurens, *L'Expédition d'Égypte 1798-1801*, Paris, 1989, p. 187-188.

453. Cf. *supra*, p. 255 le témoignage d'Ibn al-Athîr sur les deux jeunes sœurs franques originaires de Jaffa.

454. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 55 ; cf. aussi ʿAbd al-Latîf, trad. S. de Sacy, *Relation de l'Égypte*, p. 171-172 ; al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 203-205, éd. A. F. Sayyid, III, p. 644-654.

455. Cf. J. Richard, « Les prisonniers et leur rachat au cours des croisades », p. 63-73.

456. Cf. *La Continuation de Guillaume de Tyr*, éd. M. R. Morgan, p. 62, trad. P. W. Edbury, p. 53-54. Récit approchant dans *Itinerarium*, éd. H. E. Mayer (IP1), p. 266,trad. H. J. Nicholson,

p. 40 ; cf. Y. Friedman, *Encounter between Enemies*, p. 89 ; G. Ligato, *La croce in catene*, p. 531-534.

457. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 159-162.

458. Cf. *La Continuation de Guillaume de Tyr*, éd. M. R. Morgan, p. 80 sq., trad. P. W. Edbury, p. 72 ; *Estoire de Eracles*, *RHC Occ.*, 2, p. 188.

459. Cf. Pierre Tudebode, *Historia de Hierosolymitano itinere*, éd. p. 79-80, trad. p. 58 ; J. Tolan, *Les Sarrasins*, Paris, 2003, p. 168.

460. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 8 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 456 ; Bar Hebraeus, p. 305 ; Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 952 (XX, 28), 972 (XXI, 8), trad. anglaise p. 390, 409 ; Y. Friedman, *Encounterbetween Enemies*, p. 82, 84 et « The Ransom of the Captives in the Latin Kingdom of Jerusalem », *Autour de la première croisade*, éd. M. Balard, 1996, p. 177-189, notamment p. 184.

461. Cf. *supra*, p. 260.

462. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 225, trad. *RHC Or.*, V, p. 103 et p. 70, n. 41.

463. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 273 sq. ; al-Bundârî, p. 130-131.

464. Cf. R. Röhricht, « Zur Geschichte der Kreuzzüge », *Neues Archiv*, XI, 1886, p. 571-579 (notamment p. 573) et « Zur Correspondenz der Päpste mit den Sultanen und Mongolenchanen des Morgenlandes im Zeitalter der Kreuzzüge », *Theologische Studien und Kritiken*, LXIV, 1891, p. 357-369 ; H. Möhring, « Zwei aiyūbidische Briefe », p. 197-216 ; G. Ligato, *La croce in catene*, p. 571-574.

465. Cf. *supra*, p. 319.

466. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 158 ; al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 101-102 ; *EI* 2, « Naṣāra » (M. Fiey) ; G. Ligato, *La croce in catene*, p. 530.

467. Cf. G. Ligato, « Saladino e i prigionieri di guerra », p. 649-654.

468. Cf. *La Continuation de Guillaume de Tyr*, éd. M. R. Morgan, p. 65, trad. P. W. Edbury, p. 57 (Saladin accepte de sauver les fils de Baudouin d'Ibelin et de Raymond de Jubayl de la captivité), éd. p. 71-72, trad. p. 62-63 (Saladin protège les chrétiens de Jérusalem de toute exaction et libère un grand nombre de pauvres sans rançon), éd. p. 72, trad. p. 64 (son esprit chevaleresque à l'égard des femmes nobles) ; Bar Hebraeus, trad. p. 326-327 ; H. J. Nicholson, « Women on the Third Crusade », *Journal of Medieval History*, XXIII, 1997, p. 335-349.

469. Cf. al-Harawî, *Tadhkira*, trad. p. 231. Cf. aussi l'image d'Alexandre telle qu'elle apparaît dans la chronique d'Ibn al-Athîr, *Kâmil*, I, p. 282-291, XII, p. 360 : un souverain puissant et sage qui conquit le monde sans répandre le sang.

470. Cf. F. de Polignac, « L'image d'Alexandre dans la littérature arabe », *Arabica*, 29, 1982, p. 296-306 et « Un "Nouvel Alexandre" mamelouk, al-Malik al-Ashraf Khalīl et le regain eschatologique du XIII^e^ siècle », *Figures mythiques des mondes musulmans*, éd. D. Aigle, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Série Histoire, 89-90, 2000, p. 73-87 ; D. Aigle, « Les inscriptions de Baybars dans le Bilād al-Shām. Une expression de la légitimité du pouvoir », *Studia Islamica*, 97, 2003, p. 57-85 ; M. Bridges, J. Ch. Bürgel (dir.), *The Problematics of Power. Eastern and Western Representations of Alexander the Great*, Berne, 1996. Dans l'une de ses lettres, le cadi al-Fâdil compare l'armée de Saladin à celle d'Héraclius et sa résolution à celle d'Alexandre (C. P. Melville et M. C. Lyons,

« Saladin's Ḥaṭṭīn Letter », *The Horns of Ḥaṭṭīn*, éd. B. Z. Kedar, Londres, 1992, p. 210).

471. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 49.

472. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 79, trad. p. 75.

473. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 269 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 180, trad. *RHC Or.*, IV, p. 517.

474. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 272.

475. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 156, trad. p. 145 (« dix mois » dans la traduction, mais « des mois » dans l'édition de J. al-D. Shayyâl) ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 288.

476. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 32-33, 158-159, trad. p. 37, 147-148 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 294-295.

477. Cf. *Itinerarium*, éd. H. E. Mayer (IP1), p. 261, trad. H. J. Nicholson, p. 35.

478. Cf. *La Continuation de Guillaume de Tyr*, éd. M. R. Morgan p. 81, trad. P. W. Edbury, p. 72.

479. Cf. *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, p. 57 (trad. dans P. W. Edbury, *The Conquest of Jerusalem and the Third Crusade*, p. 151-152). Un récit dans lequel il est très difficile de faire la part entre la réalité et la légende comme le montre aussi l'épisode de Baudouin couvert d'or – au sens propre du terme – par l'empereur byzantin.

480. Cf. *supra*, p. 259.

481. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 31 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 265 ; Y. Lev,

« Treatment of Prisoners of War », p. 11-27 ; P.-V. Claverie, « Le statut des templiers capturés en Orient durant les croisades », *La liberazione dei "captivi" tra cristianità e Islam. Oltre le crociata e il ğihād : tolleranza e servizio umanitario*, Vatican, 2000, p. 501-511 (notamment p. 502-503). Cf. aussi un autre épisode au cours duquel Saladin fait exécuter des prisonniers par des hommes de religion, *supra*, p. 196.

482. « Saladin prit du sang, s'en aspergea la tête, faisant reconnaître par là qu'il s'en était vengé. » Cf. *La Continuation de Guillaume de Tyr*, éd. M. R. Morgan, 55-56, trad. P. W. Edbury, p. 48. Ce détail n'est toutefois confirmé par aucune source arabe. Quand Michel le Syrien (III, p. 404) dit, à propos de l'exécution des prisonniers, que Saladin « prit un bain dans leur sang », il ne s'agit que d'une métaphore.

483. Cf. *supra*, p. 196 et G. Cipollone, *Cristianità-Islam*, p. 204-215.

484. Cf. al-Bundârî, p. 170 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*,II, p. 11, trad. *RHC Or.*, IV, p. 205 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 142.

485. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 65-66 ; al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 79 ; Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, I, p. 615 (les sources latines sont peu loquaces à ce sujet) ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 186-187 et *supra*, p. 233.

486. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 33, trad. p. 37.

487. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 69 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 177-179, trad. p. 168-170.

488. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, p. 163-164, trad. p. 153 ; cf. aussi 'Imâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 303.

489. Cf. Cl. Gauvard, *Violence et ordre public au Moyen Âge*, Paris, 2005.

490. Cf. *EI* 2 « Diya » (E. Tyan) ; « Ḳiṣāṣ » (J. Schacht) ; « Thaʿr » (F. H. Stewart).

491. Cf. J. Richard, « The Adventure of John Gale », p. 190.

492. Cf. J. Richard, « An Account of the Battle of Hattîn Referring to Frankish Mercenaries in Oriental Moslem States », *Speculum*, 27, 1952, p. 168-177 et « Les mercenaires francs dans les armées musulmanes au temps des croisades », *Regards croisés sur le Moyen Âge arabe*, *Mélanges à la mémoire de Louis Pouzet s.j. (1928-2002),MUSJ*, LVIII, 2005, éd. A.-M. Eddé et E. Gannagé, Beyrouth, 2006, p. 227-237.

493. Cf. J. Richard, « Les mercenaires francs », p. 230-232. La conversion de belles esclaves franques à l'islam devint un motif littéraire comme on peut le constater dans un conte des *Mille et Une Nuits* (V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*, 12 vol., Liège, 1892-1922, V, n° 140). Cf. Y. Friedman, « Women in Captivity and Their Ransom during the Crusader Period », *Cross Cultural Convergences in the Crusader Period. Essays Presented to Arieh Graboïs on His Sixty-Fifth Birthday*, éd. M. Goodich, S. Menache et S. Schein, New York, 1995, p. 75-87 (notamment p. 85-87).

494. Cf. *La Continuation de Guillaume de Tyr*, éd. M. R. Morgan, p. 58, trad. P. W. Edbury, p. 50 ; Cf. J. Richard, « The Adventure of John Gale » p. 189-195.

495. La Roche Guillaume pourrait être identifiée avec le site actuel de Tchivlan Kalé (Hajar Shughlân) à une trentaine de kilomètres au nord d'Antioche. Cf. P. Deschamps, *Les Châteaux des croisés en Terre sainte*, III, *La défense du comté de Tripoli et de la principauté d'Antioche*, Paris, 1973, p. 127-133, 364.

496. Cf. al-Bundârî, p. 130-131 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 273 (l. 11) et trad. *RHC Or.*, IV, p. 185 (en corrigeant la traduction car il est évident que le *musta'min* est ici un Franc protégé des musulmans et non le contraire).

497. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 290-291.

498. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, trad. *RHC Or.*, IV, p. 360-363.

499. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 262-263 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, *RHC Or.*, IV, p. 490.

500. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 154, trad. p. 142-143.

501. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrieet de la Palestine*, p. 304 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, trad. *RHC Or.*, V, p. 14. Cf. aussi Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 197, 200, trad. p. 189, 193 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 343.

502. Cf. J. Richard, « Les Turcoples au service des royaumes de Jérusalem et Chypre : musulmans convertis ou chrétiens orientaux ? », *Revue des études islamiques*, 56, 1989, p. 259-270 et *idem*, *Histoire des croisades*, p. 114 ; B. Kedar, « Multidirectional Conversion in the Frankish Levant », dans B. Kedar, *Franks, Muslims and Oriental Christians in the Latin Levant*, Aldershot, 2006, VI, p. 191.

503. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 349 d'après Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 210, trad. p. 203.

504. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 32-33.

505. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 350 et *infra*, p. 509.

506. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 144.

507. Cf. *Itinerarium*, éd. W. Stubbs (IP2), p. 230, trad. H. J. Nicholson, p. 218.

508. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 167 (l. 34).

509. Cf. Usâma, trad. A. Miquel, p. 299, 303-304.

510. Cf. Usâma, trad. A. Miquel, p. 353, 355 ; C. Hillenbrand, *The Crusades*, p. 267-271 ; P. M. Cobb, *Usama ibn Munqidh. Warrior Poet of the Age of Crusades*, Oxford, 2005.

511. Cf. Usâma, trad. A. Miquel, p. 291.

512. Cf. *The Sea of Precious Virtues (*Baḥr al-Fawā'id*), A Medieval Islamic Mirror for Princes*, p. 231-232.

513. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 33, trad. F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, p. 210.

514. Cf. al-Harawî, *Kitâb al-ishârât*, éd. p. 28, trad. p. 68-69.

515. Allusion au Coran, XX, 63-67.

516. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 93 ; C. Hillenbrand, *The Crusades*, p. 319.

517. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 194, trad. p. 186 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 193, trad. *RHC Or.*, V, p. 47.

518. Cf. 'Imâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 394.

519. Cf. al-Qalqashadî, *Subh*, VIII, p. 285, VI, p. 500 (reproduit dans Ibn Wâsil, *Mufarrij*, III, p. 239).

520. Elle fut finalement envoyée à Bagdad en 1193 par le fils de Saladin, al-Afdal. Cf. 'Imâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 331. Sur la Vraie Croix dans les armées franques, cf. A. V. Murray, « "Mighty Against the Enemies of Christ" : The Relic of the True Cross in the Armies of the Kingdom of Jerusalem », *The*

Crusades and Their Sources. Essays Presented to Bernard Hamilton, éd. J. France et W. G. Zajac, Aldershot, 1998, p. 217-238.

521. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 162 (l. 6-7) ; E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, p. 115.

522. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 149 (l. 9-10).

523. Cf. E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, p. 114-115.

524. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 185.

525. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 32, trad. F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, p. 209.

526. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 136-137, trad. p. 125.

527. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, p. 194, trad. p. 186 ; *Itinerarium*, éd. W. Stubbs (IP2), p. 295, trad. H. J. Nicholson, p. 272. Cf. B. Kedar, « Croisade et *Jihâd* vus par l'ennemi, une étude des perceptions mutuelles des motivations », *Autour de la première croisade*, éd. M. Balard, Paris, 1996, p. 345-355, notamment p. 350-355.

528. Cf. N. Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, Édimbourg, 1960, p. 39-45, 309-313 ; J. Tolan, *Sarrasins*, p. 180-186.

529. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 48.

530. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 18-19.

531. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 30.

532. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 13, 23, 24-26, 33, 41, 66, 142, 150, 174, 179, 293 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, trad. *RHC Or.*, IV, p. 322, 378, 385, 387 ; al-Bundârî, p. 66 ; Usâma, trad. A. Miquel, p. 223.

533. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 25, 26, 28, 94, 150, 179, 293.

534. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 225-226.

535. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 83 (l. 12), trad. *RHC Or.*, IV, p. 290.

536. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 93 et *supra*, p. 214.

537. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 41, 50, 60-61, 64, 72-73, 94-95, 97 ; E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, p. 111.

538. Cf. al-Qalqashandî, *Subh*, VI, p. 496-504 et VIII, p. 282-289 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, III, p. 336-343.

539. Cf. J. Tolan, *Les Sarrasins*, Paris, 2003, p. 183-192.

540. La profession de foi en islam est : « Il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allâh et Muhammad est son Prophète. »

541. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 8.

542. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 242, trad. p. 239.

543. Cf. Usâma, trad. A. Miquel, p. 299.

544. Cf. C. Hillenbrand, *The Crusades*, p. 272.

545. Cf. N. Elisséeff, *La Description de Damas d'Ibn ʿAsākir*, Damas, 1959, p. 277-285. Pour le XIII^e^ siècle, cf. Ibn Shaddâd, *Aʿlâq* (Damas), p. 291-302 et (Alep), p. 130-138.

546. Cf. al-Masʿûdî dans Le Strange, *Palestine*, p. 202-203.

547. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 377.

548. Cf. Usâma, trad. A. Miquel, p. 299.

549. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 202-203.

550. Cf. Jacques de Vitry, *Historia Hierosolimitana*, éd. Jacques Bongars, *Gesta Dei per Francos*, Hanau, 1611, I, 1088, trad. M.-G. Grossel, *Histoire orientale de Jacques de Vitry*, Paris, 2005, p. 204-205 ; J. Richard, « Le statut de la femme dans l'Orient latin », *La femme*, 2e partie, *Recueils de la Société Jean Bodin*, 12, Bruxelles, 1962, p. 377-388, rééd. dans J. Richard, *Orient et Occident au Moyen Âge : contacts et relations*, Londres, 1976, n° XII.

551. Cf. ʿImâd al-Dîn dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 149, 162 (l. 2), trad. *RHC Or.*, IV, p. 434, 479. Cf. aussi ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 312 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 130, trad. p. 119 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 32.

552. Cf. A.-M. Eddé, « Images de femmes en Syrie à l'époque ayyoubide », *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IXe-XVe siècle)*, éd. P. Henriet, A.-M. Legras, Paris, 2000, p. 65-77 (notamment p. 66).

553. Cf. J. Rikabi, *La Poésie profane sous les Ayyoubides*, p. 76.

554. Cf. F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, p. 165 ; al-Bundârî, p. 298.

555. Cf. F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, p. 321 d'après Ibn Wâsil, *Mufarrij*, ms BnF Arabe, 1702, fol. 369 r°-v° (la citation n'a pas été reprise par l'édition de ʿU.ʿA.Tadmurî).

556. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 68 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 329.

557. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 335.

558. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 234, trad. *RHC Or.*, IV, p. 163.

559. Cf. al-Qalqashandî, *Subh*, VII, p. 115-116 (reproduit dans Ibn Wâsil, *Mufarrij*, III, p. 320-321). H. Möhring, (« Heiliger Krieg und politische Pragmatik », p. 433-439) voit dans ces propos une offre d'alliance qui aurait permis à Saladin de résister à Nûr al-Dîn. Toutefois, à mes yeux, rien ne permet dans les sources de confirmer une telle interprétation.

560. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 275, trad. *RHC Or.*, IV, p. 192.

561. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 197.

562. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 526 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 74, trad. *RHC Or.*, IV, p. 258 ; al-Bundârî, p. 289.

563. Cf. 'Imâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 17.

564. Cf. Foucher de Chartres, *Historia Hierosolymitana*, éd. H. Hagenmeyer, Heidelberg, 1913, p. 748 et *RHC Occ.*, III, p. 468.

565. Cf. Usâma, trad. A. Miquel, p. 303 ; P. M. Cobb, *Usama ibn Munqidh*, p. 104.

566. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, p. 97-98, trad. p. 90-91 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 139 (l. 23 sq.), trad. *RHC Or.*, IV, p. 396-397.

567. Cf. *supra*, p. 292.

568. Cf. *La Continuation de Guillaume de Tyr*, éd. M. R. Morgan, p. 81, trad. P. W. Edbury, 73 ; information reprise par R. Grousset, *Histoire des croisades*, II, p. 834.

569. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 140, trad. *RHC Or.*, IV, p. 400.

570. Cf. *supra*, p. 324 et M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 343-344.

571. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 182, trad. p. 173.

572. Actuellement Châtillon-Coligny dans le Département du Loiret.

573. Cf. ʿImâd al-Dîn dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 75, trad. *RHC Or.*, IV, p. 258-259 ; al-Bundârî, p. 289 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 527.

574. Cf. *supra*, p. 235 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 53, trad. p. 54 ; H. E. Mayer, *The Crusades*, p. 129 ; J. Richard, « The Adventure of John Gale », p. 193.

575. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 27 ; le regard occidental sur Renaud fut bien sûr différent. Critiqué par certains – personne ne se préoccupa de payer sa rançon lorsqu'il fut gardé prisonnier seize ans à Alep et sa cruauté à l'égard du patriarche d'Antioche dont il avait couvert la tête de miel avant de l'exposer au soleil et aux mouches n'avait pas arrangé sa réputation –, il fut aussi loué par d'autres. Pierre de Blois, l'un des principaux prédicateurs de la croisade, écrivit en 1187-1188 la « Passion de Renaud » (éd. R. B. C. Huygens, *Petri Blesensis tractatus duo*, Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis 194, Turnhout, 2002, p. 31-73) dans laquelle il glorifie ce chevalier et en fait un martyr.

576. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 90, trad. *RHC Or.*, IV, p. 310.

577. La *qabâ'* est une sorte de longue robe ou simarre ouverte sur le devant ; le *sharbûsh* est une coiffe triangulaire. Tous deux faisaient partie du vêtement oriental de l'époque. Cf. F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, p. 267.

578. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 79, 86 ; F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, p. 267.

579. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 161, trad. p. 150 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 65.

580. Cf. *supra*, p. 324 et J. Gillingham, *Richard I*, New Haven, 1999, p. 15 sq.

581. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 73.

582. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, p. 227, trad. p. 223.

583. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 203 (l. 34), trad. *RHC Or.*, V, p. 79.

584. Cf. *La Continuation de Guillaume de Tyr*, éd. M. R. Morgan p. 151, trad. P. W. Edbury, p. 119-120.

585. Cf. Usâma, trad. A. Miquel, p. 291.

IV. Dans la vie de tous les jours

1. Expression employée par P. Briant à propos de Darius.

2. Dans une lettre à son frère Tûrânshâh en 1177, il compose quelques vers de poésie (Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 443 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 62). En 1185 al-Fâdil assure à al-Afdal que Saladin est guéri (en fait, il ne l'est pas) et qu'il a reçu une lettre écrite de sa propre main (M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 235). Ibn Khallikân (III, p. 54) a lu une lettre écrite de la main de Saladin que ce dernier avait envoyée au cadi al-Fâdil. Cf. aussi Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 7.

3. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 7, trad. p. 18 ; F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, p. 116.

4. Cf. Ibn al-ʿImâd, *Shadharât*, VII, p. 289.

5. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 9, trad. p. 20 ; autres exemples de séances de hadiths auxquelles aimait à assister Saladin dans al-Bundârî, p. 121 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 269, II, p. 21.

6. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 163 ; al-Bundârî, p. 188 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 24.

7. Il s'agissait de l'ascète Abû Zakariyyâ' al-Maghribî retiré dans le village de Dayr Naqîra, à l'est de Maʿarrat al-Nuʿmân. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 146 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 94, trad. p. 88.

8. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 430 ; cf. aussi Ibn Abî Usaybiʿa, p. 688.

9. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 246 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 65.

10. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 8, trad. p. 18 ; F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, p. 117.

11. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 7-8, 11-12, 177, 217, trad. p. 18, 21, 167, 211 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 433.

12. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 8, trad. p. 19 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 269 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 56 ; F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, p. 117.

13. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 178 (l. 24-25).

14. Cf. N. Elisséeff, *Nūr al-Dīn*, III, p. 558-559 ; *idem*, « Monuments de Nūr al-Dīn », *Bulletin d'études orientales*, 1949-51, XIII, p. 5-43 (notamment p. 34) ; H. Möhring, « Mekkawallfahrten orientalischer und afrikanischer Herrscher im Mittelalter », *Oriens*, 1994, 34, p. 314-329 (notamment p. 318, où l'auteur met à juste titre en doute la réalité du pèlerinage de Nûr al-Dîn).

15. Sur ces tribus nomades de Haute-Égypte et du Soudan, cf. *supra*, n. 92, p. 73.

16. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 14.

17. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 3.

18. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 147.

19. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 19 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 156.

20. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 8, 235, 237, trad. p. 19, 231, 233 ; F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, p. 117-118.

21. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 395.

22. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 395 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, trad. *RHC Or.*, V, p. 83, 91 d'après Muhammad Ibn al-Qâdisî.

23. Cf. L. Pouzet, *Damas au XIII^e siècle*, p. 350, n. 55.

24. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 361-362.

25. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 408.

26. Cf. D. Sourdel et J. Sourdel-Thomine, *Certificats de pèlerinage d'époque ayyoubide. Contribution à l'histoire de l'idéologie de l'islam au temps des croisades*,Paris, 2006, p. 141-144.

27. Cf. Ibn Abî Usaybiʿa, p. 688, trad. *RHC Or.*, III, p. 437.

28. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 44.

29. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 109, 129, 166, trad. p. 101, 118, 157 ; al-Mansûr, *Midmâr*, p. 28.

30. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 190-191.

31. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, trad. p. 20, 26-27, 99, 101, 110, 118, 149, 157, 158, 171, 175 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 44 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, trad. *RHC Or.*, IV, p. 295, 371, 425 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 68, 374 ; al-Bundârî, p. 153, 222.

32. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 357, 371-372.

33. Cf. Ibn Abî Usaybiʿa, p. 688, trad. *RHC Or.*, III, p. 438.

34. Cf. Usâma, trad. A. Miquel, p. 385-429.

35. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 408 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 241, trad. p. 238.

36. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 116, trad. p. 107 ; cf. aussi Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 57 : Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 151, trad. *RHC Or.*, IV, p. 440 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 132, 310.

37. Cf. ʿImâd al-Dîn dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 73 ; al-Bundârî, p. 286.

38. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 100, 209-210 ; al-Bundârî, p. 23 ; al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 71-72.

39. Cf. al-Bundârî, p. 255.

40. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 336.

41. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 34, trad. p. 38 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 270.

42. Cf. al-Bundârî, p. 115 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 118.

43. Cf. al-Bundârî, p. 111 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 264.

44. Cf. J. Rikabi, *La Poésie profane sous les Ayyoubides*, p. 75-76.

45. Cf. al-Bundârî, p. 270.

46. Cf. *EI* 2, « Hi<u>d</u>jâ' » (Ch. Pellat, A. Bausani, F. İz, A. Ahmad).

47. Cf. al-Wahrânî, *Manâmât*, p. 53-55, 81, 84, 103-106, 108-111 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 118-119.

48. Sur ce poète, cf. Ibn Khallikân, V, p. 14-19 ; Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 411-412 ; J. Rikabi, *La Poésie profane sous les Ayyoubides*, p. 78-81 (sa biographie) ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 119.

49. Cf. Ibn ʿUnayn, *Dîwân*, p. 179, 180, 193.

50. Cf. Ibn ʿUnayn, *Dîwân*, p. 182, 183, 188, 191-192.

51. Cf. Ibn ʿUnayn, *Dîwân*, p. 236 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 119.

52. Cf. Ibn ʿUnayn, *Dîwân*, p. 200.

53. Cf. Ibn ʿUnayn, *Dîwân*, p. 182, 184, 189-190.

54. Cf. Ibn ʿUnayn, *Dîwân*, p. 210 ; Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 411.

55. Cf. Ibn Khallikân, V, p. 14.

56. Cf. al-Bundârî, p. 113, 272 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 66 ; Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 385 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 51 ; Ibn Shaddâd, *Aʿlâq* (Damas), p. 192, 205 ; A. S. Ehrenkreutz, *Saladin*, p. 153 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 236 ; R. S. Humphreys, « Women as Patrons of Religious Architecture », p. 42-43.

57. Sitt al-Shâm Zumurrud Khâtûn épousa, après la mort de son premier mari nommé Lâjîn, son cousin Nâsir al-Dîn ibn Shîrkûh. Elle fut enterrée aux côtés de son frère utérin Tûrânshâh, de son deuxième mari et de son fils, Husâm al-Dîn ʿUmar. Cf. Sibt Ibn al-

Jawzî, VIII, p. 389 ; Ibn Khallikân, I, p. 307 ; R. S. Humphreys, « Women as Patrons of Religious Architecture », p. 47.

58. Rabîʿa Khâtûn avait épousé successivement Saʿd al-Dîn Ibn Unur puis Muzaffar al-Dîn Gökbörî. Cf. al-Nuʿaymî, *Dâris*, II, p. 80 ; R. S. Humphreys, « Women as Patrons of Religious Architecture », p. 46.

59. Cf. Ibn Abî Usaybiʿa, p. 653 ; al-Bundârî, p. 200.

60. Cf. A.-M. Eddé, « Images de femmes en Syrie à l'époque ayyoubide », *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IXe-XVe siècle), Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq*, éd. P. Henriet et A.-M. Legras, Paris, 2000, p. 65-77 (notamment p. 68).

61. Cf. al-Bundârî, p. 271.

62. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 246, trad. p. 243.

63. Al-Khadir, personnage populaire et légendaire est associé à Mûsâ (Moïse) dans la sourate XVIII, 59-81.

64. Sa fille Muʾnisa Khâtûn épousa son cousin al-Kâmil. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 276-277 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 423 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 26-27, trad. p. 31-32 ; Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 434 ; al-Bundârî, p. 141.

65. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 242, trad. p. 239.

66. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 3, 167.

67. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 267 : en 1176-1177, le précepteur de ses enfants était un certain al-Nâsih qui avait une maison sur le Nil et faisait partie du cercle littéraire que fréquentait ʿImâd al-Dîn. Al-ʿAzîz eut aussi un précepteur appelé Najm al-Dîn Yûsuf ibn al-Husayn Ibn al-Mujâwir al-Dimashqî (m. entre 1203 et 1205). Cf. Ibn Khallikân, VII, p. 342.

68. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 7, trad. p. 18 ; al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 358, éd. A. F. Sayyid, IV/1, p. 440.

69. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 63.

70. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 14 ; al-Bundârî, p. 172 ; al-Wahrânî, *Manâmât*, p. 187, 192.

71. Cf. Ibn Khallikân, III, p. 161.

72. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 287 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 155-156, trad. 144-145.

73. Cf. *supra*, p. 360.

74. Cf. *supra*, p. 250.

75. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 92, trad. *RHC Or.*, IV, p. 316.

76. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 306.

77. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 238, trad. p. 235.

78. Cf. *supra*, p. 229.

79. Comme en 1185 quand Saladin se rendit de Damas à Mossoul (al-Bundarî, p. 253).

80. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 310.

81. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 152.

82. Cf. Y. Ragheb, *Les Messagers volants en terre d'Islam*, Paris, 2002, p. 18-19.

83. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 131, trad. p. 120.

84. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 242-243, trad. p. 240.

85. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 28-29, trad. p. 33 ; F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, p. 134-135 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 430.

86. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 83 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 283 ; cf. aussi Abû Shâma, *Rawdatayn*, trad. *RHC Or.*, IV, p. 300 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 116-117.

87. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 221, trad. p. 216 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 355, 371 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 346.

88. Cf. al-Maqrîzî, *Ittiʿâẓ*, III, p. 302 et *Khitat*, I, p. 438-439, éd. A. F. Sayyid, II, p. 439.

89. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 114-115. En 1186, quand il revient à Damas, Saladin s'installe dans la citadelle où il retrouve sa famille (al-Bundârî, p. 278).

90. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 124, trad. *RHC Or.*, IV, p. 347.

91. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 433.

92. Cf. Ibn al-ʿAdîm, *Zubda*, II, p. 315 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 40, trad. p. 45.

93. Cf. Plutarque, *Alexandre*, 22, 7 ; 40, 1.

94. Cf. *EI* 2, « Iskandar Nāma » (A. Abel).

95. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 117-119.

96. Cf. al-Mansûr, *Midmâr*, p. 162.

97. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 213, 221.

98. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 117-118.

99. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 122-123, trad. p. 112-113.

100. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 40 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 271.

101. Cf. al-Bundârî, p. 271 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*,II, p. 65 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 241.

102. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 24, trad. p. 29-30 ; F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, p. 130-131.

103. D'après Muhammad Ibn al-Qâdisî cité par Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 82, trad. *RHC Or.*, IV, p. 286.

104. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 271.

105. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 20.

106. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 25, 103, 114-115, 188, 211, trad. p. 30, 96, 106, 179, 204 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 190.

107. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 168 (l. 33-34), 169 (l. 28).

108. Cf. Ibn Abî Usaybiʿa, p. 688.

109. Le médecin d'al-ʿÂdil reçut ainsi sept mille dinars pour l'avoir guéri en 1213-1214. Cf. Ibn Abî Usaybiʿa, p. 730.

110. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 237.

111. Cf. A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 476.

112. Cf. Ibn Abî Usaybiʿa, p. 635-636 ; S. Jadon, « The Physicians of Syria during the Reign of Ṣalāḥ al-Dīn », p. 323-340.

113. Cf. *infra*, p. 482.

114. Cf. al-Maqqarî, *Nafh al-ṭîb min ghusn al-Andalus al-ratîb*,éd. I. ʿAbbâs,8 vol., Beyrouth, 1968, II, p. 636-637 ; Ibn Abî Usaybiʿa, p. 630-635 ; L. Pouzet, « Maghrébins à Damas au VII^{e}/XIII^{e} siècle »,

Bulletin d'études orientales, XXVIII, 1975, p. 167-199 (notamment p. 168 n. 3).

115. Cf. Ibn Abî Usaybiʿa, p. 637.

116. Parmi les morts : Husâm al-Dîn Sunqur al-Khilâtî en septembre 1189, Diyâ' al-Dîn ʿÎsâ al-Hakkârî en décembre 1189, Zayn al-Dîn Yûsuf d'Irbil en octobre 1190 (Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 105, 116, 144, trad. p. 98, 107, 133) ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 260-261)

117. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, p. 126-127, 167, trad. p. 116, 157.

118. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 166, 236, trad. p. 155, 233 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 307, 394 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 323.

119. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 365-366. Cf. aussiIbn Abî Usaybiʿa, p. 651-659 ; Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 411-412 ; Bar Hebraeus, trad. p. 329.

120. Intitulé *al-Maqâla al-Nâsiriyya fî hafẓ al-umûr al-sihhiyya*. Ibn Abî Usaybiʿa (p. 659) a vu une première version de cet ouvrage qui portait le titre d'*al-Maqâla al-Najmiyya*. Il pense qu'il l'avait commencé pour Najm al-Dîn Ayyûb et qu'à la mort de ce dernier il le dédia à Saladin.

121. Cf. Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 430 ; Ibn Abî Usaybiʿa, p. 672-675 ; A.-M. Eddé, « Les médecins dans la société syrienne du VII^e^/XIII^e^ siècle », *Annales islamologiques*, XXIX, 1995, p. 91-109 (notamment p. 95).

122. Cf. N. Offenstadt, « Les femmes et la paix à la fin du Moyen Âge : Genre, discours, rites », *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, XXI^e^ Congrès de la S.H.M.E.S. (Angers, juin 2000), Paris, p. 317-333 (notamment p. 328).

123. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 498 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 42.

124. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 26, 27, 197-198, trad. p. 31, 32, 190.

125. Cf. P. M. Cobb, *Usama ibn Munqidh*, p. 85.

126. Cf. J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris, 1996, p. 491 ; Cf. M. Zink, « Joinville ne pleure pas mais il rêve », *Poétique*, 33, 1978, p. 28-45.

127. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 9-10, trad. p. 20 ; F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, p. 118 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 261 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 408.

128. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 231, trad. p. 227.

129. Cf. P. Nagy-Zombory, « Les larmes aussi ont une histoire », *L'Histoire*, 218, 1998, p. 68-71 et *Le Don des larmes*, Paris, 2000.

130. Cf. N. Amri, *Le Culte des saints et l'eschatologie : les messagers de l'espérance*, Paris, (sous presse), p. 91-98.

131. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 12, 217, trad. p. 22, 211.

132. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 150, trad. p. 138 ; Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 408 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 322.

133. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 166, trad. p. 157.

134. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 536.

135. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 83, trad. *RHC Or.*, IV, p. 289.

136. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 242, trad. p. 239.

137. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 159, trad. p. 148 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 294-295.

138. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 247, trad. p. 244. Cf. aussi Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 430, ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 408-409.

139. Cf. Ibn Kathîr (*Bidâya*, VIII, p. 504) attribue sa mort à une fièvre biliaire. Il est évident que Saladin, qui souffrait depuis longtemps de coliques chroniques, mourut d'une maladie du système digestif.

140. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 245, trad. p. 242-243 et *RHC Or.*, III, p. 366.

141. Il mourut dans une petite pièce du Dâr al-Qasaba, pièce dans laquelle mourut aussi son petit-neveu al-Kâmil en 1238 (Ibn Kathîr, *Bidâya*, IX, p. 30).

142. La mosquée de l'Empreinte du pied (Qadam), dans un faubourg sud de Damas. Cf. Ibn ʿAsâkir, *Ta'rîkh Dimashq*, trad. N. Elisséeff, p. 173.

143. Cf. *EI* 2, « ʿĀshūrā' » (Ph. Marçais).

144. Bâb al-Nasr (Porte de l'Aigle). Les Damascènes désignaient sous le nom de *Nasr* la grande coupole surmontant la nef principale de la mosquée. La tradition populaire voulait que ce nom lui fût attribué parce que l'ensemble formé par la coupole, la nef axiale et la nef transversale s'élevait vers le ciel tel un aigle en plein vol (Ibn Jubayr, trad. p. 305). C'était l'interprétation d'un terme dont on ne connaissait plus l'origine au XII^e^ siècle. K. A. C. Creswell a démontré, de façon convaincante, qu'il s'agissait probablement, à l'origine, du mot grec *aetos* (aigle) utilisé comme terme technique pour désigner le comble d'un édifice. Ce terme, sans doute employé lors de la construction de la mosquée au

VIII[e] siècle par des artisans de langue grecque, fut traduit littéralement en arabe par aigle (*nasr*). K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, I/1, 2[e] édition, Oxford, 1969, p. 169.

145. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 214, trad. *RHC Or.*, V, p. 95-96 (d'après ʿImâd al-Dîn, *ʿUtbâ al-zamân*) ; Ibn Kathîr, *Bidâya*, VIII, p. 505.

146. Sur la madrasa al-ʿAzîziyya, cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 231 ; Ibn Shaddâd (*Aʿlâq* [Damas], p. 239) dit qu'elle fut fondée par al-Afdal et terminée par al-ʿAzîz ; cependant le témoignage d'Abû Shâma d'après ʿImâd al-Dîn, témoin de ces événements, qui attribue sa fondation à al-ʿAzîz est plus crédible. Peut-être al-Afdal a-t-il envisagé la construction d'une madrasa à cet endroit, un projet réalisé ensuite par al-ʿAzîz. Cf. A. Moaz, « Notes sur le mausolée de Saladin », p. 183-189.

147. Sont d'origine un des grands côtés, un des petits, les quatre montants des angles et l'inscription qui a été un peu raccourcie au cours de l'une de ses restaurations. Cf. J. Sauvaget, « Le cénotaphe de Saladin », p. 168-175.

148. Cf. *infra*, p. 572-573.

149. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 427.

V. Le gouvernement

1. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, I, p. 104, éd. A. F. Sayyid, I, p. 279 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 50.

2. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 40, trad. p. 45 ; Ibn al-ʿAdîm, *Zubda*, II, p. 315 ; *The Sea of Precious Virtues*, p. XI ; cf. *supra*, p. 413.

3. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 237 d'après Ibn Abî Tayyi'.

4. Cf. al-Subkî, *Tabaqât*, VII, p. 16-17 repris par al-Maqrîzî, *Muqaffâ*, VII, p. 227.

5. Cf. al-Bundârî, p. 152-153.

6. Cf. *supra*, p. 77, 114.

7. Cf. al-Wahrânî, *Manâmât*, p. 49-50.

8. Cf. *supra*, p. 116 et al-Bundârî, p. 186-187 ; al-Mansûr, *Midmâr*, p. 62-65 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 162.

9. Cf. Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 133-34.

10. Cf. Y. Lev, *Charity, Endowments and Charitable Institutions*, p. 79.

11. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 115.

12. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 74 (l. 13-14) d'après Ibn al-Qâdisî (XII^e^ s.) ; cf. la lettre envoyée à l'émir de La Mecque dans al-Qalqashandî, *Subh*, VII, p. 109-110 et Ibn Wâsil, *Mufarrij*, III, p. 377-378. L'émir Mukthir ibn ʿÎsâ qui gouverne La Mecque, en 1183, ne trouve pas grâce aux yeux d'Ibn Jubayr (trad. p. 91) ; *EI*

2, « Makka », 147b (A. J. Wensinck-C. E. Bosworth) ; E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, p. 99 ; J.-C. Garcin, *Qūṣ*, p. 105, 134, 138.

13. L'émir de Médine était alors ʿIzz al-Dîn al-Qâsim ibn al-Muhannâ al-Husaynî. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 32 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 20 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, I, p. 230-231.

14. Cf. *supra*, p. 62-65.

15. Cf. al-Maqrîzî, *Ittiʿâz*, III, p. 319-20 et *Khitat*, II, p. 275, éd. A. F. Sayyid, IV/1, p. 100 ; *EI* 2, « al-Azhar » (J. Jomier).

16. Cf. al-Maqrîzî, *Muqaffâ*, I, p. 708 ; G. Leiser, « Ḥanbalism in Egypt before the Mamlûks », p. 161.

17. Le gouverneur s'appelait Mubârak Ibn Munqidh. Cf. J.-C. Garcin, *Qūṣ*, p. 125-127, 130 et *RCEA*, IX, n° 3298.

18. Cf. W. Madelung, « The Spread of Māturīdism and the Turks », *Actas do IV congresso de estudos Árabes e Islâmicos*, Coimbra-Lisboa (1968), Leyde, 1971, p. 109-168.

19. Cf. Van Reeth, « La barque de l'Imām aš-Šāfiʿī », p. 250.

20. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 56.

21. Cf. al-Subkî, *Tabaqât*, VI, p. 41-42.

22. Cf. al-Maqrîzî, *Muqaffâ*, II, p. 183 ; al-Subkî, *Tabaqât*, VII, p. 339.

23. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 343, éd. A. F. Sayyid, IV/1, p. 396.

24. Abû l-Faraj al-Shirâzî (m. 1093). Cf. Ibn al-ʿImâd, *Shadharât*, VI, p. 554 ; Ibn Rajab, *Kitâb al-dhayl*,I, p. 436-440 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 54 ; al-Bundârî, p. 246 ; Abû Shâma, *Tarâjim*, p. 34 ; Ibn Kathîr, *Bidâya*, VIII, p. 539 ; Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 414 ; H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam*,

Paris, 1965, p. 229 et « Le hanbalisme sous le califat de Bagdad (241-656/856-1258) », *Revue des études islamiques*, XXVII, 1959, p. 67-128 (notamment p. 126) ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 67-68 ; G. Leiser, « Ḥanbalism in Egypt before the Mamlûks », p. 155-181.

25. Cf. *supra*, p. 74-76.

26. Al-Khabûshânî (Yâqût, *Muʿjam al-buldân*, II, p. 344) ou al-Khubûshânî (Ibn Khallikân, IV, p. 239-240) ; al-Maqrîzî, *Muqaffâ*, VII, p. 225-229 ; G. Leiser, « Ḥanbalism in Egypt before the Mamlûks », p. 166. Sur al-Tûsî, cf. Ibn Khallikân, IV, p. 224 ; Ibn al-ʿImâd, *Shadharât*, VI, p. 534-535.

27. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 88. Sur l'ashʿarisme, cf. *infra* n. 41.

28. Cf. Ibn Kathîr, *Bidâya*, VIII, p. 524.

29. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 74, 179 ; al-Bundârî, p. 287 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 246.

30. Kamâl al-Dîn Ibn al-Shahrazûrî (m. 1176) resta grand cadi à Damas et, en 1183, Muhyî al-Dîn Ibn al-Zakî fut nommé grand cadi à Alep. La fonction de prédicateur alépin revint à la famille des Banû Hâshim (A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 350, 360) ; à Jérusalem, c'est Ibn Shaddâd qui fut nommé grand cadi et la fonction de prédicateur de la mosquée al-Aqsâ resta de la fin du XIII^e^ siècle au début du XVI^e^ au sein d'une autre grande famille chafiite, celle des Banû Jamâʿa. Cf. K. Salibi, « The Banū Jamāʿa. A Dynasty of Shāfiʿite Jurists in the Mamluk Period », *Studia Islamica*, IX, 1958, p. 97-109 ; H. Halm, « The Re-establishment of Sunnī fiqh in Jerusalem under Ayyūbid Rule », p. 111.

31. Cf. E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, p. 103 ; Ibn Kathîr, *Bidâya*, XIII, p. 59.

32. Cf. Ibn al-ʿImâd, *Shadharât*, VII, p. 289 ; Ibn Rajab, *Kitâbal-Dhayl*, II, p. 193-201.

33. Cf. A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 350-377.

34. Cf. C. Cahen, « Réflexions sur le *waqf* ancien », *Studia Islamica*, 14, 1961, p. 37-56 (reproduit dans *Les Peuples musulmans dans l'histoire musulmane*, Damas, 1977, p. 287-306) ; Y. Frenkel, « Political and Social Aspects », p. 1-20.

35. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 273 sq. et 363, éd. A. F. Sayyid, IV/1, p. 90 sq et IV/2, p. 452.

36. Cf. *RCEA*, IX, n° 3297 ; la mosquée de ʿAmr aurait eu trente dinars égyptiens par jour pour son entretien et le salaire des intendants, imams, lecteurs de Coran et gardiens. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 54.

37. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 275-76, éd. A. F. Sayyid, IV/1, p. 102-103 ; Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 136 ; *EI* 2, « Masḏjid » (J. Pedersen), col. 641b.

38. Cf. L. Korn, « Die Bauten Saladins », p. 214 n. 13 (lire 552/1157 au lieu de 552/1151) ; H. Halm, *Die Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*, Wiesbaden, 1974, p. 240.

39. Au XV^e^ siècle, al-Maqrîzî (*Khitat*, II, p. 343, éd. A. F. Sayyid, IV/1, p. 397) l'appelle « al-Nâsiriyya », mais aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, Ibn Jubayr (trad. p. 51), Ibn al-Athîr (*Kâmil*, XI, p. 440) et Abû Shâma (*Rawdatayn*, I, p. 268) se contentent de dire qu'elle fut construite près du tombeau de l'imâm al-Shâfiʿî.

40. Cf. G. Wiet, « Les inscriptions du mausolée de Shâfiʿî », *Bulletin de l'institut d'Égypte*, 15/2, 1933, p. 167-185 ; *RCEA*, IX, n° 3331-3333, 3339 ; J. Van Reeth, « La barque de l'Imām aš-Šāfiʿī », p. 249.

41. Qutb al-Dîn al-Naysâbûrî, dont il avait suivi l'enseignement dans sa jeunesse, en Syrie, fut très probablement à l'origine de son attachement à cette école théologique. Plus tard, au Caire, ce fut le professeur et prédicateur Tâj al-Dîn Muhammad al-Barmakî qui lui dédia un ouvrage exposant les grands principes de l'ashʿarisme. Cf. al-Subkî, *Tabaqât*, VII, p. 23-25 ; al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 273, 343, 358, éd. A. F. Sayyid, IV/1, p. 90, 396, 440 ; G. Leiser, « Ḥanbalism in Egypt before the Mamlûks », p. 167 ; W. Madelung, « The Spread of Māturīdism and the Turks », *Actas do IV congresso de estudos Árabes e Islâmicos*, Coimbra-Lisboa (1968), Leyde, 1971, p. 158-159 et n. 132. Un manuscrit de l'ouvrage d'al-Barmakî intitulé *Hadâ'iq al-fusûl wa-jawâhir al-usûl* a été conservé au Caire (C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, 2 vol., Weimar-Berlin, 1898-1902, 2e éd. Leyde, 1943-1949 ; 3 suppl. Leyde, 1937-1942, suppl., II, p. 977).

42. ʿUbayd ibn Maʿâlî pour le cercueil d'al-Shâfiʿî et Salmân ibn Maʿâlî pour la chaire. Cf. G. Wiet, « Les inscriptions du mausolée de Shāfiʿī », *Bulletin de l'institut d'Égypte*, 15/2, 1933, p. 167-185 (notamment p. 172-179) ; M. Van Berchem, *Matériaux pour un corpus inscriptionum arabicarum, Deuxième partie, Syrie du Sud, II, Jerusalem « Haram »*, Le Caire, 1927, p. 393-400 ; L. A. Mayer, *Islamic Woodcarvers and Their Works*, Genève, 1958, p. 63, 65 ; J. Van Reeth, « La barque de l'Imām aš-Šāfiʿī », p. 249-250. Quant au mausolée qui abrite aujourd'hui encore le tombeau d'al-Shâfiʿî, il fut reconstruit plus tard, en 1211, par al-Kâmil, neveu de Saladin. Cf. K. A. C. Creswell, *Muslim Architecture of Egypt*, II, p. 64 sq. fig. 30-31, pl. 22-26.

43. Le juriste Ahmad ibn al-Muzaffar al-Dimashqî, connu sous le nom d'Ibn Zayn al-Najjâr (m. 1194-1195), y enseigna et cette madrasa prit plus tard son nom (sans doute pour la distinguer de l'autre madrasa de Saladin) avant d'être appelée madrasa al-Sharîfiyya parce que le sharîf Muhammad ibn al-Husayn al-

Urmawî, cadi de l'armée (m. 1252-1253) y enseigna à partir de 1232-1233 ; cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 191 ; al-Bundârî, p. 57 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 366 ; al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 363, éd. A. F. Sayyid, p. 454-455 ; al-Maqrîzî, *Muqaffâ*, I, p. 664, V, p. 597-598 ; Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 124 ; S. Denoix, *Décrire Le Caire (Fusṭāṭ-Miṣr) d'après Ibn Duqmāq et Maqrīzī*, Le Caire, 1992, p. 125.

44. Elle fut appelée al-Qamhiyya (madrasa du blé) parce que les quatre professeurs qui y enseignaient recevaient du blé qui leur était envoyé d'un village du Fayoum ; Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 125 ; cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 364, éd. A. F. Sayyid, IV/2, p. 455-456 ; S. Denoix, *Décrire Le Caire (Fusṭāṭ-Miṣr) d'après Ibn Duqmāq et Maqrīzī*, Le Caire, 1992, p. 127.

45. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, I, p. 427, éd. A. F. Sayyid, II, p. 410 ; Ibn Khallikân, VII, p. 206.

46. Vizir de 1121 à 1125. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 365, éd. A. F. Sayyid, IV/2, p. 460-461. Al-Maqrîzî a vu l'acte de fondation avec la signature de Saladin (*al-hamdu li llâh wa bihi tawfîqî*) ; il donne aussi les noms des témoins qui l'ont signé. Saladin en confia l'enseignement avec un salaire de onze dinars par mois (soit un cinquième de celui du professeur de la nouvelle madrasa chafiite) à Majd al-Dîn Muhammad al-Khutanî (m. 1180) sur lequel cf. Ibn Abî l-Wafâ', *al-Jawâhir al-mudiyya*, Le Caire, 1993, III, p. 348-349 (n° 1521). Après lui, l'enseignement fut confié à Abû Muhammad ʿAbd Allâh al-Harîrî (m. 1188), d'origine irakienne, que Saladin employa plusieurs fois comme ambassadeur. Cf. W. Madelung, « The Spread of Māturīdism and the Turks », *Actas do IV congresso de estudos Árabes e Islâmicos*, Coimbra-Lisboa (1968), Leyde, 1971, p. 162 et note 138.

47. Cf. Ibn Khallikân, VII, p. 207. C'est aussi ce qu'affirment plusieurs hadiths. Cf. *EI* 2, « Ṣadaḳa » col. 731a (T.H. Weir-[A.

Zysow]).

48. En effet, le seul professeur mentionné par al-Maqrîzî est le petit-fils d'Ibn Shâs, un juriste mort en 1219. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 365, éd. A. F. Sayyid, IV/2, p. 458-459.

49. Cf. al-Maqrîzî, *Ittiʿâẓ*, III, p. 320 et *Khitat*, I, p. 485, II, p. 364-365, éd. A. F. Sayyid, II, p. 576 et IV/2, p. 456-458 ; al-Bundârî, p. 58 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 191 ; Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 125 ; S. Denoix, *Décrire Le Caire (Fusṭāṭ-Miṣr) d'après Ibn Duqmāq et Maqrīzī*, Le Caire, 1992, p. 126 (parmi ses *waqf*s, un hammam et l'étable de l'ancienne demeure transformée en *funduq*). Le faqîh Bahâ' al-Dîn ʿAlî (m. 1188) y enseigna. Cf. Ibn Shaddâd cité par Ibn Khallikân, VII, p. 88.

50. Son fondateur était Qutb al-Dîn Khusraw al-Hadhbânî. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 365, éd. A. F. Sayyid, IV/2, p. 459-460.

51. Qui bien qu'Andalou était chafiite. À sa mort, il fut enterré dans le mausolée d'al-Fâdil dans le cimetière d'al-Qarâfa ; cf. Ibn Khallikân, III, p. 162 ; Ibn Kathîr, *Bidâya*, XIII, p. 10 ; Ibn al-ʿImâd, *Shadharât*, VI, p. 494-95 ; *EI* 2, « al-Shāṭibī » (A. Neuwirth).

52. Abû l-Qâsim ʿAbd al-Rahmân al-Iskandarânî. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 366-367, éd. A. F. Sayyid, IV/2, p. 462-465.

53. Son père était ʿAbd al-Wahhâb al-Shîrâzî ; cf. Ibn Rajab, *Kitâb al-dhayl*, I, p. 370 ; G. Leiser, « Ḥanbalism in Egypt before the Mamlûks », p. 167.

54. Aux neuf madrasas déjà mentionnées, il faut ajouter celle d'Ibn al-Arsûfî (en 1174-1175), un commerçant originaire d'Ascalon (al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 364, éd. A. F. Sayyid, IV/2, p. 456). L. Korn (« Die Bauten Saladins », tableau 1 p. 226) en compte davantage car il inclut deux autres madrasas construites l'une par un émir de Shîrkûh puis de Saladin, Sayf al-Dîn Ayâzkûj al-Asadî, en 1195-

1196, et l'autre par sa femme (al-ʿÂshûriyya) à une date non précisée (avant 1198, année de la mort du médecin juif Ibn Jumayʿ à qui elle racheta la maison dans laquelle elle fonda sa madrasa). Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 367-368, éd. A. F. Sayyid, IV/2, p. 465, 468 ; G. Leiser, « Notes on the Madrasa in Medieval Islamic Society », *The Muslim World*, LXXVI, 1986, p. 16-23, notamment p. 18-19 ; I. M. Lapidus, « Ayyūbid Religious Policy and the Development of the Schools of Law in Cairo », *Colloque international sur l'histoire du Caire (27 mars-5 avril 1969)*, Gräfenhainichen (DDR), s.d., p. 279-286.

55. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 76.

56. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 365, éd. A. F. Sayyid, IV/2, p. 458.

57. Fin XII^e^ à Assouan et 1210 à Qûs. Cf. J.-C. Garcin, *Qūṣ*, p. 16, 173.

58. Cf. M. Barrucand, « Damaskus und Saladin », *Saladin und die Kreuzfahrer*, p. 261-263 ; L. Korn, « Die Bauten Saladins », p. 217-222 ; A.-M. Eddé, « Saladin's Religious Foundations in Damascus », *Living Islamic History : Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand*, éd. Y. Suleiman, Édimbourg (parution prévue en 2008).

59. Ainsi que l'attestent deux inscriptions qui portent son nom. Cf. *RCEA*, IX, n° 3343, 3344.

60. *Zâwiya* signifie littéralement « recoin » ou « angle ». Au XII^e^ siècle, au Proche-Orient, ce terme désigne le plus souvent un coin ou une pièce dans un édifice religieux réservé à l'enseignement juridique et religieux (ce qui est le cas ici) ou bien parfois un lieu de résidence d'un ascète. Connue sous le nom de *zâwiya* du cheikh Nasr al-Maqdisî (m. 1097), celle-ci était située sous le portique nord de la Grande Mosquée. Saladin lui attribua les revenus d'un village du Haurân et confia la surveillance du *waqf*

(destiné à payer le professeur) au juriste Qutb al-Dîn al-Naysâbûrî. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 263 ; Ibn Shaddâd, *Aʿlâq* (Damas), p. 246 ; N. Elisséeff, *Nūr al-Dīn*, III, p. 919.

61. Cf. en particulier G. Le Strange, *Palestine*, p. 247 ; K. A. C. Creswell, « The Origin of the Cruciform Plan of Cairene Madrasas », *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale*, 1922, XXI, p. 1-54 (notamment p. 27) ; N. Elisséeff, *Nūr al-Dīn*, p. 924-925 ; D. Sack, *Damaskus*, n° I/18 ; L. Korn, « Die Bauten Saladins », p. 218 et « The Structure of Architectural Patronage », p. 79 ; K. Wulzinger et C. Watzinger, *Damaskus*, t. II, *Die islamische Stadt*, Berlin-Leipzig, 1924, p. 63 sont les seuls à parler de « mosquée al-Kallasa » mais sans entrer dans les détails ; L. Korn, *Ayyubidische Architektur*, 2004, II, p. 106 n° 8.

62. Cf. Ibn Shaddâd, *Aʿlâq* (Damas), p. 76-77, 84-85, 248 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 246, trad. p. 243 ; Ibn Khallikân, IV, p. 450 ; Ibn Kathîr, *Bidâya*, IX, p. 386 ; al-Safadî, *Aʿyân al-ʿasr wa aʿwân al-nasr*, 6 vol., Beyrouth, 1997-1998, V, p. 546 ; Ibn Battûta, *Tuhfat al-nuzzâr fî gharâ'ib al-amsâr wa ʿajâ'ib al-asfâr*, éd. et trad. C. Défréméry et B. R. Sanguinetti, 4 vol., Paris, 1853-1859, rééd. 2 vol., (avec introduction et notes de S. Yerasimos), Paris, 1982, I, p. 222 ; Ibn al-ʿAdîm, *Bughya*, X, p. 4442, 4504, 4629. Cf. aussi L. Pouzet, *Damas au XIII^e siècle*, p. 45 n. 121, 98.

63. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 308.

64. À l'époque d'al-Nuʿaymî (m. 1521) elle est considérée comme madrasa, mais sur l'origine de l'édifice, al-Nuwayrî reproduit fidèlement le récit d'Ibn Shaddâd (*Aʿlâq* [Damas], p. 76) qui dit qu'al-Kallâsa « fut établie comme annexe (*ziyâda*) lorsque la Grande Mosquée devint trop petite pour contenir les gens ». Des professeurs réputés tels que Kamâl al-Dîn Abû Muhammad Ibn al-Harastânî (m. 1226-1227), Shams al-Dîn ibn ʿAbd al-Kâfî al-Siqillî al-Dimashqî (m. 1251-1252), Bahâ' al-Dîn Ibn al-Zakî (m. 1287) y

enseignèrent au XIII^e siècle (cf. al-Nuʿaymî, *Dâris*, I, p. 167, 189, 222, 447-451).

65. Ibn Shaddâd, *Aʿlâq* (Damas), p. 248 (« la *zâwiya* al-Salâhiyya à al-Kallâsa ») et p. 84-85 : l'auteur dénombre vingt-deux cercles d'enseignement dans la Grande Mosquée (appelés selon les cas *halqa, mîʿâd, zâwiya* ou *madrasa*) dont celui d'al-Kallâsa sans compter, dit-il, 128 cercles d'enseignement du Coran. Cf. aussi Ibn Jubayr, trad. p. 313 ; al-Nuʿaymî, *Dâris*, I, p. 333.

66. Dâr al-hadîth situé entre la madrasa al-ʿAzîziyya et la Grande Mosquée. Cf. al-Nuʿaymî, *Dâris*, I, p. 89-96 ; Ibn Kathîr, *Bidâya*, VIII, p. 505 ; plan de ce quartier dans K. Wulzinger et C. Watzinger, *Damaskus. Die islamische Stadt*, Berlin-Leipzig, 1924, reproduit dans A. Moaz, « Notes sur le mausolée de Saladin à Damas », pl. I.

67. Cf. N. Elisséeff, *Nūr al-Dīn*, III, p. 762-764 ; A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 401-402 et fig. 51.

68. Cf. Elisséeff, *Nūr al-Dīn*, III, p. 919-930.

69. Cf. Ibn Shaddâd, *Aʿlâq* (Damas), p. 199-264 (avec les renvois à l'ouvrage d'al-Nuʿaymî en notes) ; L. Korn, « Die Bauten Saladins », p. 227. Le nombre exact est difficile à déterminer car lorsque la date de construction n'est pas mentionnée, le nom du fondateur n'indique pas toujours si la fondation eut lieu avant ou après la mort de Saladin.

70. Restauration d'al-Kallâsa, au nord de la Grande Mosquée, et dotation en *waqf*s de la madrasa que venait de construire le fils de Nûr al-Dîn, la ʿImâdiyya/ Salâhiyya. Cf. Ibn Shaddâd, *Aʿlâq* (Damas), p. 237.

71. Cf. A.-M. Eddé, « Saladin's Religious Foundations in Damascus », *Living Islamic History : Studies in Honour of Professor*

Carole Hillenbrand, éd. Y. Suleiman, Édimbourg (parution prévue en 2008).

72. Cf. Ibn ʿAsâkir, *Ta'rîkh Dimashq*, éd. Munajjid, 1954, II, p. 77, trad. N. Elisséeff, *Description de Damas*, p. 137 : une mosquée « dans la madrasa Nûriyya que Nûr al-Dîn constitua *waqf* pour les Malékites à la Pierre d'Or » ; al-Dhahabî, *Ta'rîkh al-islâm wa wafayât al-mashâhîr wa l-aʿlâm*, éd. ʿU. Tadmurî, Beyrouth, 1995, p. 151 ; Ibn Shaddâd, *Aʿlâq* (Damas), p. 245, 253-254 (ne donne pas de nom à cette madrasa. Le nom d'al-Salâhiyya a été rajouté par l'éditeur d'après al-Nuʿaymî, *Dâris*, II, p. 10) ; Ibn Khallikân, VII, p. 207, trad. *RHC Or.*, III, p. 429 ; Cf. Ibn Battûta (cf. *supra* n. 62), I, p. 228 ; al-Nuʿaymî, *Dâris*, I, p. 331 et II, p. 3, 10. N. Elisséeff, « Les monuments de Nūr al-Dīn », *Bulletin d'études orientales*, XIII, 1949-1951, p. 5-43 (notamment p. 28) et *Nūr al-Dīn*, p. 928 repris par L. Pouzet, « Maghrébins à Damas au VII^e^/XIII^e^ siècle », *Bulletin d'études orientales*, 28, 1975, p. 167-199 (notamment p. 168 et 189) ; L. Korn, « Die Bauten Saladins », p. 218 et *Ayyubidische Architektur*, 2004, p. 112 n° 29.

73. Cf. Ibn ʿAsâkir, *Ta'rîkh Dimashq*, éd. Munajjid, 1954, II, p. 364, trad. N. Elisséeff, p. 238-9 ; Ibn Kathîr, *Bidâya*, V, p. 759 ; Al-Safadî, *al-Wâfî bi l-wafayât*, vol. 16, éd. W. al-Qâdî, Wiesbaden, 1982, p. 7 ; al-Nuʿaymî, *Dâris*, I, p. 398.

74. Longuement décrit par Ibn Jubayr, trad. p. 332, 314.

75. Les trois madrasas hanafites fondées par d'anciens émirs de Nûr al-Dîn, dans la dernière décennie du XII^e^ siècle, datent sans doute du début du règne d'al-Zâhir (1193-1216). Cf. A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 646-650.

76. Cf. Ibn Shaddâd, *Aʿlâq* (Alep), p. 35.

77. Cf. Y. Frenkel, « Political and Social Aspects », p. 1-20 ; J. Pahlitzsch, « The Transformation of Latin Religious Institutions

into Islamic Endowments by Saladin in Jerusalem », p. 47-69 ; L. Korn, « The Structure of Architectural Patronage in Ayyubid Jerusalem », p. 47-69 et 71-89 ; H. Halm, « The Re-establishment of Sunnī fiqh in Jerusalem under Ayyūbid rule », p. 111-116.

78. Une inscription datée de 585/1189-90 *in situ* dans la Coupole du Rocher (Le Strange, *Palestine*, p. 134), une autre située sur la Qubbat Yûsuf sur l'esplanade ; la troisième commémorait la restauration d'al-Aqsâ et de son *mihrâb*. Cf. *RCEA*, IX, n° 3423 et 3447.

79. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 58 ; K. J. al-ʿAsalî, *Maʿâhid al-ʿilm fî Bayt al-Maqdis*, Amman, 1981, p. 61-79 ; l'inscription de fondation se trouve dans *RCEA*, IX, n° 3453 ; cf. aussi Y. Frenkel « Political and Social Aspects », p. 8 ; J. Pahlitzsch, « The Transformation of Latin Religious Institutions into Islamic Endowments by Saladin in Jerusalem », p. 53-59. Elle fut reconvertie en église au XIX^e^ siècle.

80. Cf. al-Harawî, *Kitâb al-ishârât*, éd. p. 35-39, 46-47, trad. p. 80-93, 108-110.

81. Cf. D. De Smet, « La translation du Ra's al-Ḥusayn au Caire fatimide », *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, éd. U. Vermeulen et D. De Smet, II, Louvain, 1998, p. 41 n. 61.

82. Ibn Jubayr, trad. p. 47-48.

83. Cf. *supra*, p. 68.

84. Cf. A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 449-450.

85. Cf. Thietmar dans *Croisades et pèlerinages*, p. 939, 945, 952.

86. Cf. N. Elisséeff, *Nūr al-Dīn*, III, p. 764-771 ; A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 426-429 et fig. 52.

87. Cf. al-Wahrânî, *Manâmât*, p. 48.

88. Cf. al-Wahrânî, *Manâmât*, p. 106-107.

89. Cette *khânqâh* portait le nom d'un enseignant du grand palais à l'époque du calife al-Mustansir (1036-1094).

90. Le monument, transformé à l'époque mamelouke, existe toujours. Les cellules pour les résidents se répartissent autour d'une cour centrale pourvue de quatre *îwâns*, l'oriental servant de salle de prière. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 415-416, éd. A. F. Sayyid, IV/2, p. 727-732 ; *EI* 2, « Saʿīd al-Suʿadā' » (S. Denoix).

91. Cf. al-Bundârî, p. 121.

92. Ghânim ibn ʿAlî ibn Ibrâhîm Ibn ʿAsâkir (m. 1235) ; cf. Mujîr al-Dîn, *al-Uns al-jalîl*, II, p. 47, 146, trad. H. Sauvaire, p. 77, 166 ; Ibn al-ʿImâd, *Shadharât*, VII, p. 270-271 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 396 ; D. P. Little, « Jerusalem under the Ayyūbids and Mamlūks », p. 180 ; J. Pahlitzsch, « The Transformation of Latin Religious Institutions into Islamic Endowments by Saladin in Jerusalem », p. 49-52 et 60-68 avec l'édition et la traduction de l'acte de *waqf* qui nous est parvenu au travers de sa confirmation du XVI^e^ siècle (cf. K. J. al-ʿAsalî, *Wathâ'iq maqdisiyya ta'rîkhiyya*, 2 vol., Amman, 1983-1985, I, p. 81-104).

93. Deux Kurdes de la famille al-Hakkârî, Walî al-Dîn Abû l-ʿAbbâs Ahmad ibn Abî Bakr ibn ʿAbd Allâh et son fils Abu l-Hasan ʿAlî. Mais le *waqf* ne fut signé qu'en 584/1198. Cf. Mujîr al-Dîn, *al-Uns al-jalîl*, II, p. 61.

94. L'actuelle *zâwiya* al-Khataniyya. L'ascète se nommait Jalâl al-Dîn Muhammad al-Shâshî. Cf. Mujîr al-Dîn, *al-Unsal-jalîl*, II, p. 34, 144, trad. H. Sauvaire, p. 140-141 ; K. J. ʿAsalî, *Maʿâhid al-ʿilm fî Bayt al-Maqdis*, Amman, 1981, p. 100-103.

95. Cf. Ibn al-ʿAdîm, *Bughya*, V, p. 2285 (Ascalon) ; A.-M. Eddé, « Religious Circles in Jerusalem in the Ayyubid Period », *Ayyubid*

Jerusalem. The Holy City in Context1187-1250, éd. R. Hillenbrand, Édimbourg (sous presse).

96. L'Hôtel de l'évêque fut, lui, transformé en hôpital. Cf. al-Bundârî, p. 324 et Ibn Kathîr, *Bidâya*, VIII, p. 478 (corriger l'édition défectueuse et lire : *waqafa dâr al-isbitâriyya nisfayn*...).

97. Ibn Shaddâd, *A'lâq* (Damas), p. 193. Ajoutons que Saladin réserva un excellent accueil au soufi ʿAlî ibn ʿAbd Allâh Abî l-Faraj, fils d'un ancien vizir de Bagdad assassiné par les ismaïliens sous le califat d'al-Mustadî' (1171-1180). ʿAlî avait lui-même fondé un établissement pour soufis à l'intérieur du palais califal à Bagdad avant de venir s'établir à Damas où il mourut en 1187 (Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 391).

98. Cf. Ibn Taghribirdî, *al-Nujûm al-zâhira*, Le Caire, 1963-1972, 16 vol., VI, p. 42.

99. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 10, trad. p. 20.

100. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 434.

101. Cf. Ibn al-ʿAdîm, *Bughya*, VIII, p. 3719-3722 ; A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 423.

102. Lettre rédigée par al-Fâdil et reproduite par Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, 221 (l. 33 sq.) ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 476.

103. D'après l'historien chiite Ibn Abî Tayyi' dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 251-252.

104. H. Ziai conteste le terme de théosophie souvent employé au sujet de la doctrine d'al-Suhrawardî (cf. *Knowledge and Illumination. A study of Suhrawardī's Ḥikmat al-ishrāq*, Atlanta, 1990 ; « The Source and Nature of Authority. A Study of Suhrawardî's Illuminationist Political Doctrine », *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, éd. C. Butterworth, Cambridge (Mass.), 1992, p. 304-344 et *EI* 2, « al-Suhrawardī » (H. Ziai). Cf. aussi *Storia della*

filosofia nell'islam medievale, éd. C. D'Ancona, 2 vol., Turin, 2005, II, p. 637-645. Ne pas confondre ce philosophe avec son homonyme, grand soufi de l'islam sunnite, mort en 1234.

105. Cf. A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 424.

106. Le sharîf Abû l-Makârim Hamza Ibn Zuhra. Cf. Ibn Abî Tayyi' dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 238.

107. Nizârites du nom de Nizâr, fils aîné du calife fatimide al-Mustansir (1036-1094), dont ils avaient pris le parti en 1094 ; bâtiniens de « *bâtin* » qui renvoie au sens « interne » des textes sacrés, qui se cache derrière le sens littéral ou « externe » (« *zâhir* ») ; ismaïliens parce qu'ils appartenaient à l'origine à la même branche que les Fatimides qui attendaient le retour d'Ismâʿîl, septième imâm caché, dans la descendance de ʿAlî.

108. Cf. B. Lewis, *Les Assassins*, p. 45-47.

109. Cf. B. Lewis, « Kamāl al-Dīn's Biography of Rašīd al-Dīn Sinān », *Arabica*, XIII, 1966, p. 225-267 (notamment p. 241).

110. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 294.

111. Cf. B. Lewis, *Les Assassins*, p. 36-37.

112. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 953-954 (XX, 29), trad. *Croisades et pèlerinages*, p. 686-687.

113. Cf. al-Bundârî, p. 83 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 87-88 ; B. Lewis, *Les Assassins*, p. 156.

114. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 258 d'après ʿImâd al-Dîn (cf. aussi al-Bundârî, p. 100-101).

115. B. Lewis, « Kamāl al-Dīn's Biography of Rašīd al-Dīn Sinān », *Arabica*, XIII, 1966, p. 225-267 (éd. et traduction), notamment p. 236 et 266 ; B. Lewis, *Les Assassins*, p. 159-161.

116. Ibn al-ʿAdîm, *Zubda*, III, p. 32-33 ; Abû Shâma, I, p. 275.

117. Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 329 ; A. S. Ehrenkreutz, *Saladin*, p. 141 ; B. Lewis, *LesAssassins*, p. 157.

118. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 436 ; al-Bundârî, p. 106 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 261 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 108-109.

119. Cf. B. Lewis, *Les Assassins*, p. 158 ; S. Guyard, « Un grand maître des Assassins au temps de Saladin », *Journal Asiatique*, 7e série, IX, 1877, p. 324-489 (biographie ismaïlienne de Sinân, hagiographique et tardive).

120. Cf. Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 419.

121. Cf. Ibn al-ʿAdîm, *Zubda*, III, p. 28-29 ; B. Lewis, *LesAssassins*, p. 160.

122. Cf. *supra*, p. 315.

123. Cf. B. Lewis, *LesAssassins*, p. 39.

124. Cf. Rigord, *Histoire de Philippe Auguste*, éd. É. Carpentier, G. Pon, Y. Chauvin, Paris, 2006 (Sources d'histoire médiévale, 33), p. 313-315 (chap. 93).

125. Cf. J.-C. Garcin, *Qūṣ*, p. 120-123.

126. Cf. Burchard de Strasbourg, p. 399, 401, 405, 407.

127. Une cinquantaine d'églises et le même nombre de monastères.

128. Sans compter une grande partie de la Basse-Égypte. Cf. *The Churches and Monasteries of Egypt*, éd. et trad. B. T. A. Evetts et A. J. Butler, trad. p. 347-352 ; Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 187-188.

129. Cf. A.-M. Eddé, « Chrétiens d'Alep et de Syrie du Nord à l'époque des croisades : crises et mutations », *Mémorial Monseigneur Joseph Nasrallah*, éd. P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais, Damas, 2006,

p. 153-180. Le pèlerin occidental Thietmar note, en 1217, que Bethléem n'était peuplée que de chrétiens (*Croisades et pèlerinages*, p. 944).

130. Selon que l'on suive Benjamin de Tudèle ou Petahiah de Regensbourg. Les nombres varient aussi selon les manuscrits conservés de l'œuvre de Benjamin de Tudèle. Cf. J.-M. Mouton, *Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides, 468-548/1076-1154*, IFAO, Le Caire, 1994, p. 348 ; A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 461.

131. D'après les documents de la Geniza de Fustât. Alors que Benjamin de Tudèle donne le nombre de sept mille juifs pour la capitale Fustât-Le Caire. Cf. S. D. F. Goitein, *A Mediterranean Society*, II, p. 139-140 ; N. A. Stillman, « The Non-Muslim Communities : the Jewish Community », *The Cambridge History of Egypt*, vol. 1, *Islamic Egypt, 640-1517*, éd. C. F. Petry, Cambridge, 1998, p. 202. À Bilbays aussi vivait une petite communauté juive composée de Maghrébins ayant décidé de s'y arrêter sur la route de leur pèlerinage en Terre sainte et de juifs d'Ascalon ayant fui la domination franque en 1153 (cf. J. Prawer, *History of the Jews*, p. 71).

132. Cf. A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 461.

133. Le monophysisme (du grec : « une seule nature » du Christ) insistait sur la nature divine du Christ.

134. De *malik* « roi » ou « empereur », en arabe, car ces chrétiens étaient restés fidèles au dogme suivi par l'empereur de Byzance. La communauté juive égyptienne connaissait aussi des tensions internes comme le montrent certains documents de la Geniza du Caire (S. D. F. Goitein, *A Mediterranean Society*, II, p. 105, 406).

135. Cf. M. Canard, « Notes sur les Arméniens en Égypte à l'époque fatimide », *Annales de l'institut d'études orientales de la faculté des*

lettres d'Alger, XIII, 1955, p. 143-157 rééd. dans M. Canard, *Miscellanea Orientalia*, Londres, 1973 ; Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 185-186.

136. Une doctrine que l'empereur Héraclius avait en vain essayé d'imposer au VII^e^ siècle pour unifier chrétiens chalcédoniens et monophysites.

137. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 1018 (XXII, 9), trad. française *Croisades et pèlerinages*, p. 710.

138. Cf. J. Prawer, « Minorities », p. 3.

139. Cf. *The Churches and Monasteries of Egypt*, éd. et trad. B. T. A. Evetts et A. J. Butler, éd. p. 15, trad. p. 27.

140. Cf. *The Churches and Monasteries of Egypt*, éd. et trad. B. T. A. Evetts et A. J. Butler, éd. p. 77, 85, 113, trad. p. 183, 198, 250 ; Y. Frenkel, « Political and Social Aspects », p. 9.

141. Cf. *The Churches and Monasteries of Egypt*, éd. et trad. B. T. A. Evetts et A. J. Butler, éd. p. 3-9, trad. p. 3-13 ; J. Prawer, « Minorities », p. 84-85 ; G. Dédéyan, *Les Arméniens entre Grecs, musulmans et croisés : étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, 2003, II, p. 863.

142. Cf. le détail de ces mesures dans al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 47 ; *Histoire des patriarches*, III/2, éd. p. 63-64, 97-98, trad. p. 106-107, 164-166 ; *Chronique anonyme syriaque*, p. 125-126 ; A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 464-465.

143. Des mesures similaires furent prises en 1182-1183 par le calife abbasside à Bagdad. Cf. al-Mansûr, *Midmâr*, p. 73.

144. Cf. *Chronique anonyme syriaque*, p. 125-126.

145. Son traité administratif s'intitule *Kitâb Qawânîn al-dawâwîn* (*Livre sur les règles des dîwâns*). Cf. *EI* 2, « Ibn Mammâtî » (A.S. Atiya). D'autres cas de conversions sont signalés sous le règne ou l'influence de Saladin, tel le fameux médecin al-Muwaffaq ibn al-Mutrân (al-Maqrîzî, *Muqaffâ*, II, p. 98 ; Bar Hebraeus, trad. p. 329) ou cet ancien prêtre des territoires francs, Abû Muhammad ʿAbd al-Rahmân al-Nâsirî, connu sous le nom d'al-Fâris, professeur à Damas et spécialiste de textes anciens (Ibn al-ʿAdîm, *Bughya*, VII, p. 3398).

146. Cf. *Histoire des patriarches*, III/2, éd. p. 64, trad. p. 107.

147. Ibn Jubayr (trad. p. 51) qui lui rendit visite en avait entendu parler en Espagne.

148. Cf. Ibn Abî Usaybiʿa, p. 581.

149. Cf. *The Churches and Monasteries of Egypt*, éd. et trad. B. T. A. Evetts et A. J. Butler, éd. p. 8-9, trad. p. 12. D'autres affirment que l'influence du grand cadi de Damas, Muhyî al-Dîn Ibn al-Zakî, qui accusait les chrétiens de détournements de fonds et de toutes sortes de vices, fut déterminante sur le sultan (cf. le traité contre les chrétiens d'al-Asnawî (m. 1370) édité et traduit par M. Perlmann, « Asnawi's Tract Against Christian Officials », *Ignace Goldziher Memorial Volume*, Jérusalem, part 2, 1958, p. 172-208 (notamment p. 192-194 et 18-20 du texte arabe). Cela reste à vérifier car Ibn al-Zakî ne prit ses fonctions de grand cadi qu'en 1192.

150. Cf. *Histoire des patriarches* III/2, éd. p. 64, 97, trad. p. 107, 165. Même un auteur aussi mal disposé envers les chrétiens qu'Ibn al-Wâsitî (m. 1312) souligne dans son traité de polémique religieuse que la plupart des secrétaires en Égypte, sous le règne de Saladin, étaient chrétiens ce qui eut, d'après lui, des effets néfastes sur l'administration. Cf. Ibn al-Wâsitî, *Radd ʿalâ ahl al-dhimma wa man tabiʿahum*, éd. et trad. R. Gottheil, « An Answer to the

Dhimmis », *Journal of the American Oriental Society*, 41, 1921, p. 383-457, notamment p. 402 et trad. p. 438-439.

151. Un décret promulgué en 1176 par al-ʿÂdil, alors représentant de Saladin en Égypte, en témoigne. Ordre est donné dans les premières lignes du document de respecter et de protéger les moines, d'empêcher qu'on leur fasse du mal et « d'obéir aux hauts décrets de notre maître al-Malik al-Nâsir Salâh al-Dîn ». Ceci indique que des mesures avaient déjà été prises antérieurement par Saladin. Cf. S. Heidemann, C. Müller, Y. Rāġib, « Un décret d'al-Malik al-ʿĀdil 571/1176 relatif aux moines du mont Sinaï », p. 81-107.

152. Cf. A.-M. Eddé et F. Micheau, *L'Orient au temps des croisades*, p. 344-345 ; A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 464-465 ; H. A. Hein, p. 183-185.

153. Cf. Subkî, VI, p. 41-42.

154. L'expédition militaire de Taqî al-Dîn en Nubie, en 1172, fit de nombreuses victimes chrétiennes. L'église d'Ibrîm fut pillée puis incendiée tandis que l'évêque fut emprisonné et torturé. *The Churches and Monasteries of Egypt*, éd. et trad. B. T. A. Evetts et A. J. Butler, éd. p. 122, trad. p. 267.

155. Des cinq églises qu'ils possédaient dans le quartier d'al-Hamrâ', à Fustât, ils n'en conservèrent plus qu'une seule, après les destructions des Turcs et des Kurdes (*The Churches and Monasteries of Egypt*, éd. et trad. B. T. A. Evetts et A. J. Butler, éd. p. 37, trad. p. 96-97) ; sur les mesures de 1181-1182, cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 77 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 163 ; Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 189.

156. Cf. *The Churches and Monasteries of Egypt*, éd. et trad. B. T. A. Evetts et A. J. Butler, éd. p. 34, trad. p. 92 et de nombreux exemples d'églises détruites puis reconstruites dans *The Churches*

and Monasteries of Egypt, éd. et trad. B. T. A. Evetts et A. J. Butler, éd. p. 33, 35, 37, 40, 47-49, 53, 57, trad. p. 90-91, 94-97, 106, 119, 123-125, 132, 137-138.

157. Cf. *Histoire des patriarches*, III/2, éd. p. 61, trad. p. 102 ; *Chronique anonyme syriaque*, p. 126.

158. Cf. S. D. F. Goitein, *A Mediterranean Society*, I, p 38, 61-62, 345.

159. Cf. J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, I, p. 522-535 et II, p. 397-418 ; S. D. F. Goitein, *A Mediterranean Society*, II, p. 137. Déjà au XII^e^ siècle, pour remplacer les Arméniens alliés des Francs à Édesse, l'émir Zengi, père de Nûr al-Dîn, y avait fait venir plusieurs centaines de familles juives (N. Elisséeff, *Nūr al-Dīn*, II, p. 383).

160. Cf. J. Prawer, *History of the Jews*, p. 69-71, 85-86, 149 sq.

161. Cf. J. Prawer, *History of the Jews*, p. 66-68.

162. Cf. J. Prawer, *History of the Jews*, p. 154-158.

163. Qui écrivait probablement dans les premières années du XIII^e^ siècle. Des Arméniens continuaient de vivre en Haute-Égypte et conservèrent, sous le règne de Saladin, une église (al-Zuhrî) située entre Fustât et Le Caire. Ils en récupérèrent ensuite une deuxième. Cf. *The Churches and Monasteries of Egypt*, éd. et trad. B. T. A. Evetts et A. J. Butler, éd. p. 7-9, trad. p. 8-13 (cf. aussi trad. p. 1-2, 162-163, 255) ; Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 192-193.

164. Cf. C. Mutafian, *Le Royaume arménien de Cilicie, XII^e^-XIV^e^ siècle*, Paris, 1993, p. 27-41.

165. Extrait d'un colophon rédigé par un moine qui rédigeait au début du XII^e^ siècle, sur le mont Cassius, près d'Antioche, sous domination franque. Cf. G. Dédéyan, « Les colophons des

manuscrits arméniens comme sources pour l'histoire des croisades », *The Crusades and Their Sources : Essays Presented to B. Hamilton*, éd. J. France et W. G. Zajac, Aldershot, 1998, p. 89-110. Le colophon désigne les dernières lignes d'un manuscrit ou d'un texte dans lesquelles le scribe livre souvent son nom, la date et le lieu de sa copie.

166. Cf. G. Dédéyan, « Les colophons des manuscrits arméniens comme sources pour l'histoire des croisades », *The Crusades and Their Sources : Essays Presented to B. Hamilton*, éd. J. France et W. G. Zajac, Aldershot, 1998, p. 106, 108.

167. Allusion à l'Antéchrist qui soit sortir du désert.

168. Cf. *Recueil des Historiens des Croisades, Documents arméniens*, I, Paris, 1869, p. 272-283.

169. Cf. Michel le Syrien, III, p. 404.

170. Cf. J. M. Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides, surtout à Bagdad (749-1258)*, Louvain, 1980, p. 258.

171. Attribuée sans certitude à George Warda, un nestorien de la région d'Irbil en Haute-Mésopotamie qui écrivit dans la première moitié du XIII^e^ siècle (cf. D. Bundy, *Interpreter of the Acts of God and Humans : George Warda, Historian and Theologian of the 13th Century*, *The Harp*, SEERI, VI, 1 (avril 1993, p. 7-20) et éditée par Nöldeke T., « Zwei syrische Lieder auf die Einnahme Jerusalems durch Saladin », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 27, 1873, p. 489-510.

172. Cf. S. Giamil, *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam*, Rome, 1902, p. 2.

173. Cf. *Chronique anonyme syriaque*, p. 150.

174. Cf. *Histoire des patriarches*, III/2, éd. p. 78, trad. p. 132 ; J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*,I, p. 670-671.

175. Cf. *Histoire des patriarches*, III/2, éd. p. 82, trad. p. 139 ; F. Micheau, « Croisades et croisés vus par les historiens arabes chrétiens d'Égypte », *Itinéraires d'Orient. Hommages à Claude Cahen, Res Orientales*, VI, p. 169-185 (notamment p. 180).

176. Hormis les ordres militaires. Cf. Bar Hebraeus, trad. p. 324-327.

177. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 234, trad. p. 230.

178. Cf. J. Prawer, « Minorities », p. 88 d'après Jacques de Vitry, *Historia*,I, p. 1095, trad. p. 229-230.

179. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 88, trad. *RHC Or.*, IV, p. 302.

180. Cf. *supra*, n. 185 et 187, p. 267.

181. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 115, trad. *RHC Or*, IV, p. 340, d'après 'Imâd al-Dîn (traduction légèrement modifiée).

182. E. Van Donzel, dans son article « Were the Ethiopians in Jerusalem at the time of Saladin's Conquest in 1187 ? », *East and West in the Crusader States. Context-Contacts-Confrontations*, II, éd. K. Ciggaar et H. Teule, Louvain, 1999, p. 125-130 (notamment p. 128) attribue à tort à E. Cerulli une interprétation des propos de Jacques de Vitry qui irait dans ce sens. Jacques de Vitry se contente de dire dans ses *Lettres* qu'en 1217 il a rencontré à Acre des chrétiens orientaux, mais il ne dit nulle part qu'ils avaient été chassés de Jérusalem par Saladin. Cf. Jacques de Vitry, *Historia*, I, p. 1091-1092, trad. M.-G. Grossel, p. 207-214 et Jacques de Vitry, *Lettres de la cinquième croisade*, éd. R. B. C. Huygens, p. 563, trad. G. Duchet-Suchaux, p. 47-49. E. Cerulli, *Etiopi in Palestina : storia della communità Etiopica di Gerusalemme*, 2 vol., Rome, 1943-47, I,

p. 31-35. Cf. aussi J. Richard, *Les Croisades*, p. 221-222 qui pense qu'une partie des chrétiens suivirent les Latins et que pour les remplacer Saladin aurait fait appel aux descendants des anciens habitants musulmans et aux juifs.

183. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 484 ; Ibn Wâsil, *Mufarrij*, II, p. 118.

184. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 341.

185. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 189, trad. p. 181.

186. Cf. *Chronique anonyme syriaque*, p. 142.

187. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 56 d'après al-Makhzûmî, ms British Museum, 103 (absent de l'édition de C. Cahen et Y. Rāġib, Le Caire, 1986). Des lamentations sur le rôle jugé trop important des chrétiens, en particulier des coptes en Égypte, dans l'administration se retrouvent jusqu'à la fin de la période ayyoubide. Cf. l'opuscule du cadi ʿUthmân al-Nâbulusî, *Kitâb tajrîd sayf al-himma li-stikhrâj mâ fî dhimmat al-dhimma*, éd. C. Cahen, « Histoires coptes d'un cadi médiéval », *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale*, LIX, 1960, p. 133-150.

188. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 211 d'après Ibn Abî Tayyi'.

189. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 211 ; A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 465.

190. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 323 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 275.

191. Cf. Michel le Syrien, III, p. 386.

192. Cf. S. Jadon, « The Physicians of Syria during the Reign of Ṣalāḥ al-Dīn (570-589/1174-1193) », *Journal of the History of Medecine and Allied Sciences*, 25, 1970, p. 323-340.

193. Ibn al-Mutrân, l'un de ses plus proches médecins.

194. Sur ces médecins juifs et chrétiens appelés ʿAfîf Ibn Sukkara, Abû l-Bayân Ibn al-Mudawwar et Abû l-Faraj al-Nasrânî, cf. Ibn Abî Usaybiʿa, p. 580, 638, 661.

195. Intitulé *Maqâla al-Salâhiyya fî ihyâ' al-sinâʿat al-tibbiyya*, éd. et trad. H. Fähndrich, *Treatise to Ṣalāḥ ad-Dīn on the Revival of the Art of Medecine*, *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, XLVI, 3, Wiesbaden, 1983.

196. Les deux opuscules s'intitulent *Fî tadbîr al-sihha* (*De la régulation de la santé*) et *Maqâla fî bayân al-aʿrâd* (*Traité sur l'explication des symptômes*). Il composa aussi un petit traité sur les poisons qu'il dédia à son protecteur al-Fâdil (*al-Risâla al-Fâdiliyya*) et une épître sur les relations sexuelles (*fî l-jimâʿ*) qu'il dédia au neveu de Saladin, Taqî al-Dîn ʿUmar. Cf. J. Drory, « The Early Decades of Ayyūbid Rule », *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, éd. J. L. Kraemer, Oxford, 1986, p. 295-302 (notamment, p. 302 n. 43).

197. Cf. Ibn Abî Usaybiʿa, p. 582 : le sultan « le tenait en haute estime et fut soigné par lui tout comme son fils al-Afdal ».

198. Cf. B. Lewis, *Islam in History*, New York, 1973, p. 166-176 (notamment p. 175-176).

199. Cf. N. A. Stillman, « The Non-Muslim Communities : the Jewish Community », *The Cambridge History of Egypt, vol. 1, Islamic Egypt, 640-1517*, éd. C. F. Petry, Cambridge, 1998, p. 198-210 (notamment p. 204-205).

200. Cf. *Encyclopaedia Judaica*, XI, col. 754-81 (notamment col. 757) ; Ibn Abî Usaybiʿa, p. 582 ; *EI, 2*, « Ibn Maymūn » (G. Vajda) ; S. Harvey, « Maimonides in the Sultan's Palace », *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, éd. J. L. Kraemer, Oxford, 1986, p. 47-75.

201. Ou al-Massâsa d'après al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 471, éd. A. F. Sayyid, IV/2, p. 939 (quartier appelé plus tard Darb al-Karma).

202. C'est ainsi que les Arabes appelaient les sciences héritées des Grecs (philosophie, médecine, astronomie, géographie…).

203. Cf. Ibn al-Qiftî, *Ta'rîkh al-hukamâ'*, éd. Lippert, 1903, p. 318-319 ; B. Lewis, « Maïmonides, Lionheart and Saladin », *Eretz-Israël*, VII, 1963, 70-75 et *Islam in History*,New York, 1973, p. 166-176.

204. Il s'appelait Abû Sulaymân Dâ'ûd Ibn Abî Fâna et joua, quelque temps plus tard, un rôle important dans la libération de l'émir Diyâ' al-Dîn al-Hakkârî. Celui-ci fut fait prisonnier par les Francs, en 1177, avant de tomber gravement malade. Abû Sulaymân se porta garant de sa personne, le fit libérer de ses chaînes et le soigna chez lui. Cf. Ibn Abî Usaybiʿa, p. 588 ; C. Cahen, « Indigènes et croisés, un médecin d'Amaury », *Syria*, XV, 1934, p. 351-360.

205. Cf. Ibn Shaddâd (*Nawâdir*, éd. p. 231 trad. 227) se contente de dire que le roi d'Angleterre, malade, fit demander à Saladin des fruits et de la glace.

206. Al-Makhzûmî précise dans son traité fiscal que la capitation versée par les *dhimmî*s était de quatre dinars pour les riches, deux pour la classe moyenne, et un pour les pauvres, ces derniers étant, d'après lui, les plus nombreux. Cf. C. Cahen, « Contribution à l'étude des impôts », p. 248.

207. Cf. al-Harawî, « *Tadhkira* », trad. p. 219.

208. Cf. al-Ghazâli, *Nasîhat al-mulûk*, trad. anglaise F. R. C. Bagley, *Ghazālī's Book of Counsel for Kings*, Londres, 1964, p. 75 ; C. Hillenbrand, « A Little-Known Mirror for Princes of al-Ghazālī », *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*, éd. R.

Arnzen et J. Thielmann, Louvain, 2004, p. 593-601 (notamment p. 597 et 600).

209. Cf. al-Wahrânî, *Manâmât*, p. 82.

210. *Dîwân al-nazar, dîwan al-majlis, dîwân al-tahqîq* pour les affaires financières, *dîwân al-jaysh* pour l'armée et *dîwân al-inshâ'* pour la chancellerie. Cf. H. Rabie, *The Financial System of Egypt*, p. 38-41, 144-161 ; introduction d'A. Fu'âd Sayyid à son édition d'Ibn al-Tuwayr, *Nuzhat al-Muqlatayn fî akhbâr al-dawlatayn*, Beyrouth, 1992, p. 53-67.

211. L'inspecteur des *dîwân*s était appelé *nâzir al-dawâwîn* et l'émir des *dîwâns mushidd al-dawâwîn*. Cf. H. Rabie, *The Financial System of Egypt*,p. 149-153.

212. En arabe : « *al-hamdu li-llâh wa bihi tawfîqî* ». Cf.Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 263 ; *Histoire des patriarches*, III, éd. p. 64 trad. p. 107 ; A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 320.

213. Tels al-Athîr ibn Bunân (m. 1199), un ancien chef du *dîwân* financier qui servit Saladin puis son frère Tughtegin au Yémen (al-Maqrîzî, *Muqaffâ*, VII, p. 154-157) ou le cadi ʿAlam al-Dîn Ismâʿîl al-Suwaytî (m. 1213-1214), responsable du *dîwân* de l'armée sous Saladin et ses successeurs (al-Maqrîzî, *Muqaffâ*, II, p. 116-117) ou bien encore Fakhr al-Dawla al-Aswânî (m. 1185-1186), ancien propagandiste fatimide qui travailla ensuite dans la chancellerie de Saladin (al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 90 et *Muqaffâ*, I, p. 269) ; Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 76-79.

214. Abû l-Hasan ʿAlî al-Makhzûmî, auteur du premier de ces traités *(Kitâb al-minhâj fî ʿilm kharâj Misr*, éd. C. Cahen et Y. Rāġib, Le Caire, 1986), avait été inspecteur du fisc sous les Fatimides (*EI* 2, « al-Makhzūmī » [C. Cahen]) ; l'un de ses fils, connu sous le nom d'al-Qâdî al-Ashraf, fut nommé par Saladin à la tête du bureau chargé des *waqf*s (Ibn al-ʿAdîm, *Bughya*, VI, p. 2947-2952 ; al-

Maqrîzî, *Muqaffâ*, III, p. 665-666), tandis qu'un autre, appelé al-Murtadâ ʿAbd al-Rahmân, fut employé à la chancellerie dès le début du règne de Saladin (al-Nâbulusî, *Lumaʿ al-qawânîn*, éd. C. Cahen et C. Becker, p. 11 et n. 7 ; ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 281). Dans la famille des Banû Mammâtî, Abû l-Malîh Zakariyyâ' fut le premier à travailler dans l'administration fatimide (Ibn al-ʿAdîm, *Bughya*, IV, p. 1561-1565 ; *EI* 2, « Ibn Mammātī » [A. S. Atiya]). Son fils al-Muhadhdhab lui succéda comme secrétaire au Bureau des armées et vécut la transition entre les deux régimes, fatimide et ayyoubide. Pour garder son poste, il dut néanmoins se convertir à l'islam, au lendemain de la remise en vigueur par Shîrkûh et Saladin des restrictions concernant les *dhimmîs*. C'est à son fils al-Asʿad, qui lui succéda à la tête du Bureau des armées et occupa le poste d'inspecteur des *dîwâns*, que nous devons un second traité administratif (*Kitâb Qawânîn al-dawâwîn*, éd. A. S. Atiya, Le Caire, 1943) rédigé à l'intention du fils de Saladin, al-ʿAzîz (1193-1198). C'est dans cet ouvrage, dont seule une partie nous est parvenue, que se trouve le relevé cadastral établi par Saladin.

215. Cf. *EI* 2, « Rawk » (H. Halm).

216. Décret qui nous est parvenu par le biais du grand encyclopédiste du XIV^e^ siècle, al-Qalqashandî (*Subh*, XIII, p. 71-74, reproduit dans Ibn Wâsil, *Mufarrij*, III, p. 373) ; al-Maqrîzî, *Khitat*, I, p. 281-282, éd. A. F. Sayyid, I, p. 762-763 ; H. Rabie, *The Financial System of Egypt*, p. 133-134.

217. Al-Maqrîzî nous en a conservé la liste. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, I, p. 104, éd. A. F. Sayyid, I, p. 279-280.

218. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 15.

219. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 44-45 et *Khitat*, I, p. 108, éd. A. F. Sayyid, I, p. 291 ; H. Rabie, *The Financial System of Egypt*, p. 96 ;

M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 50-51 ; Y. Lev, p. 133-134 ; pour les détails du prélèvement de cet impôt, cf. C. Cahen, « L'évolution de l'*iqṭāʿ* du IXe au XIIIe siècle. Contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales », *Annales : économies, sociétés, civilisations*, 1953, p. 25-52, rééd. dans C. Cahen, *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damas, 1977, p. 231-269 (notamment p. 252-256).

220. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 43 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 51.

221. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, I, p. 97, éd. A. F. Sayyid, I, p. 261 et *Sulûk*, I, 1, p. 73 (les terres du Fayoum reviennent à Saladin).

222. Les revenus des *iqtâʿ*s étaient calculés d'après une estimation de leur valeur fiscale (*ʿibra*) en une unité de compte, introduite par Saladin et appelée dinar *jayshî* (militaire) qui combinait paiement en espèces et récoltes en nature. Ainsi, un dinar *jayshî* équivalait à 0,25 dinar d'or et une mesure (*irdabb*) de céréales, ce qui voulait dire qu'un *iqtâʿ* évalué à cent dinars *jayshî* était censé rapporter un revenu annuel de vingt-cinq dinars d'or et cent *irdabbs* de céréales. Toutefois établir un taux de change entre le dinar *jayshî* et le dinar d'or est très difficile car la valeur du dinar *jayshî* variait en fonction de l'origine ou des fonctions des émirs détenteurs d'*iqtâʿ* : celui d'un émir turc ou kurde, par exemple, valait huit fois plus que celui d'un auxiliaire arabe. Cf. Ibn Mammâtî, p. 369 et n. 9 ; H. Rabie, *The Financial System of Egypt*,p. 8.

223. Cf. H. Rabie, *The Financial System of Egypt*, p. 26 sq. ; C. Cahen, « L'évolution de l'*iqṭāʿ* » (cf. *supra* n. 219), p. 259-264 ; Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 115-116, 158-160.

224. Cf. *supra*, p. 149.

225. Il y eut le cas bien connu de l'émir Ibn al-Muqaddam à qui Saladin retira Baalbek en 1179 pour la donner à son frère

Tûrânshâh. Après avoir tenté de résister, Ibn al-Muqaddam s'inclina et reçut en échange le territoire de Bârîn, de Kafartâb et des villages dans les environs de Maʿarrat al-Nuʿmân. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 130-133.

226. Cf. Ibn Mammâtî, p. 341 ; al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 76 ; C. Cahen, « L'évolution de l'*iqṭāʿ* » (cf. *supra* n. 219), p. 256-7 ; Y. Frenkel, « Political and Social Aspects », p. 9.

227. Cf. al-Maqzîzî, *Sulûk*, 1, 1, p. 46 ; H. Rabie, *The Financial System of Egypt*, p. 162 sq ; E. Ashtor, *Prix et salaires*, p. 119-123.

228. Cf. J.-M. Mouton, *Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides, 468-548/1076-1154*, IFAO, Le Caire, 1994, p. 225-229 ; C. Cahen, *Orient et Occident au temps des croisades*, Paris, 1983, p. 140-141, 194-195.

229. Cf. A. S. Ehrenkreutz, « The Crisis of the Dīnār in the Egypt of Saladin », p. 178-184 ; M. L. Bates et D. M. Metcalf, « Crusader Coinage with Arabic Inscriptions », p. 421-482 ; P. Balog, p. 35-40 ; C. Cahen, « Monetary Circulation in Egypt », *Islamic Middle East (700-1900) : Studies in Economic and Social History*, éd. A. L. Udovich, Princeton, 1981, p. 315-333 et S. D. Goitein, « The Exchange Rate of Gold and Silver Money in Fatimid and Ayyubid Times : a Preliminary Study of the Relevant Geniza Material », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, VIII, 1965, p. 1-46. En Égypte, des jetons en verre opaque et résistant, portant le nom du calife abbasside, servirent aussi de petite monnaie (cf. *L'Orient de Saladin*, p. 44 et *Saladin und die Kreuzfahrer*, p. 455).

230. On sait, en effet, qu'al-Malik al-Muʿizz Ismâʿîl (m. 1202), fils de Tughtegin et donc neveu de Saladin, tenta même de se proclamer calife au Yémen avec le titre d'al-Hâdî (Ibn Khallikân, II, p. 524).

231. Cf. P. Balog, p. 77 (Damas), 89-92 (Alep), 283-284 (Aden) ; *L'Orient de Saladin*, p. 36-37.

232. Cf. P. Balog, p. 78-89 ; *L'Orient de Saladin*,p. 43.

233. Cf. A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 206-209.

234. Les plus anciennes (début du XII^e^ siècle) portent en effet des inscriptions byzantines. Cf. M. L. Bates et D. M. Metcalf, « Crusader Coinage with Arabic Inscriptions », p. 438 ; E. J. Whelan, « A Contribution to Dānishmendid History : the Figured Copper Coins », *Museum Notes* (The American Numismatic Society), 25, 1980, p. 133-166 ; et *The Public Figure : Political Iconography in Medieval Mesopotamia*, Londres, 2006, p. 311-315.

235. Cf. G. Hennequin, *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque nationale. Asie pré-mongole : les Salğūqs et leurs successeurs*, Paris, 1985, p. 308 et pl. XV.

236. Cf. P. Balog, p. 101.

237. Ou inversement. Cf. P. Balog, p. 103 ; G. Hennequin, *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque nationale. Asie pré-mongole : les Salğūqs et leurs successeurs*, Paris, 1985, p. 381-387, 406-407, 462-463, 467-470, pl. XIX, XX, XXV, XXVI ; *Saladin und die Kreuzfahrer*, p. 321 ; J.-M. Mouton, *Saladin*, p. 40-41.

238. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, I, p. 86 -87, éd. A. F. Sayyid, I, p. 233 ; al-Nâbulusî, *Lumaʿ al-qawânîn*, éd. C. Cahen, p. 12 ; H. A. R. Gibb, « The Armies of Saladin », 1951, p. 310.

239. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, I, p. 86-87 et 100, éd. A. F. Sayyid, I, p. 233-235, 270 ; al-Bundârî, p. 286-287 (Saladin achète à un marchand à Damas des tissus précieux et demande à ʿImâd al-Dîn de lui remettre une lettre de crédit sur le trésor égyptien) ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 212.

240. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 293.

241. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 318.

242. Cf. al-Bundârî, p. 317 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 82, trad. p. 78 ; Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 397 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 277.

243. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 431.

244. Al-Maqrîzî, *Khitat*, I, p. 86 (plus de trente mille Noirs), 94 (trente-six mille fantassins) éd. A. F. Sayyid, I, p. 231, 254.

245. Cf. H. A. R. Gibb, « The Armies of Saladin », 1951, p. 304-320 ; Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 141-160.

246. Shîrkûh avait avec lui en Égypte quelque cinq cents esclaves turcs affranchis (mamelouks), appelés Asadiyya. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 173.

247. Cf. al- Maqrîzî, *Khitat*, I, p. 86 (8 640 cavaliers), 94 (douze mille cavaliers), éd. A. F. Sayyid, I, p. 233-34, 254.

248. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 991 (XXI, 22), trad. *Croisades et pèlerinages*, p. 700.

249. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, I, p. 86-87, éd. A. F. Sayyid, I, p. 233-234.

250. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 898 (XIX, 25) ; Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 145.

251. Cf. *Histoire des patriarches* III, éd. p. 96, trad. p. 163.

252. Cf. Y. Lev, « Infantry in Muslim armies during the Crusades », *Logistics of Warfare in the Age of the Crusades*, éd. J. H. Pryor, Aldershot, 2006, p. 185-207.

253. Cf. H. A. R. Gibb, « The Armies of Saladin », 1951, p. 311-315 (dont les estimations pour la Syrie me semble sous-évaluées) ;

A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 234-238.

254. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 76, trad. *RHC Or.*, IV, p. 263 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 531.

255. Sur le rôle des Kinâniyya dans l'armée égyptienne, cf. *infra* p. 511 et Y. Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*,Leyde, 1991, p. 103 n. 34 et 126-127.

256. Cf. *Histoire des patriarches*, III, p. 91, trad. p. 155 ; la présence de Noirs est aussi attestée dans *Itinerarium*, éd. W. Stubbs (IP2), p. 262, trad. H. J. Nicholson, *The Chronicle of the Third Crusade*, p. 246. Cf. Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 148.

257. Plus de six cents d'après Ibn al-Tuwayr, p. 96 ; al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 193, éd. A. F. Sayyid, III, p. 611-612.

258. Cf. Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 161.

259. Appelés selon les cas *dâr al-sinâ'a* ou *sinâ'at al-inshâ'*. Cf. C. Picard, « Les arsenaux musulmans de la Méditerranée et de l'océan Atlantique (VII^{e}-XV^{e} siècle) », *Chemins d'outre-mer. Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, Byzantina Sorbonensia 20, Paris, 2004, p. 691-710.

260. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 234, trad. *RHC Or.*, IV, p. 165 ; A. S. Ehrenkreutz, « Saladin in Naval History », p. 104

261. Allusion à un verset du Coran, XXI, 81 : « Nous avons soumis le vent à Salomon ».

262. Cf. al-Qalqashandî, *Subh*, X, p. 143.

263. Cf. Ibn Abî Tayyi' dans Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 269.

264. Cf. al-Fâdil, éd. Badawî, p. 44 sq. d'après al-Hafsî, *Correspondance officielle et privée d'al-Qāḍī al-Fāḍil*, p. 1167 sq. ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 114.

265. C'est la date donnée par al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 73, 107-108 et *Khitat*, II, p. 194, éd. A. F. Sayyid, III, p. 614 ; Y. Lev, *Saladin in Egypt*, p. 168 ; H. Rabie, *The Financial System of Egypt*, p. 86 ; Ibn Abî Tayyi' rapporté par Abû Shâma (Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 269) place cette nouvelle organisation en 1177, mais il est moins fiable pour la chronologie égyptienne que les sources d'al-Maqrîzî.

266. Les revenus du Fayoum pouvaient s'élever jusqu'à cent mille dinars par an et les sources nous disent qu'ils étaient perçus par le frère de Saladin, al-Bûrî (m. 1183) puis par son neveu Taqî al-Dîn ʿUmar à partir de 1184. Sans doute une partie seulement des revenus du Fayoum étaient affectés au *dîwân* de la flotte.

267. Le natron a eu au fil des siècles, en Égypte, beaucoup d'usages depuis la momification et la purification rituelle jusqu'à la fumigation, la production de faïence et surtout la médecine. Cf. *EI* 2, « Naṭrūn » (A. Dietrich).

268. Cf. Y. Lev, *Charity, Endowments and Charitable Institutions*, p. 7.

269. Cf. Y. Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*,Leyde, 1991, p. 121.

270. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 45.

271. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 194, éd. A. F. Sayyid, III, p. 615.

272. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 71 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 114.

273. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 22.

274. Cf. Ibn Tuwayr, p. 96.

275. Cf. C. Picard, *L'Océan Atlantique musulman de la conquête arabe à l'époque almohade*, Paris, 1997, p. 123-126.

276. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 114.

277. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 66 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 119, trad. *RHC Or.*, IV, p. 342.

278. Extrait de la lettre rédigée au nom de Saladin par le cadi al-Fâdil et envoyée au calife almohade (Abû Shâma, *Rawdatayn*, *RHC Or.*, IV, p. 503).

279. Rapporté par al-Maqrîzî, *Khitat*, I, 368, éd. A. F. Sayyid, II, p. 231, trad. R. Blachère, « L'agglomération du Caire vue par quatre voyageurs arabes du Moyen Âge », *Analecta*, Damas, 1975, p. 549-574 (notamment p. 572).

280. Les tarides (*tarîda*) étaient plus particulièrement destinées au transport des troupes, du matériel et des chevaux. Cf. Abû Shâma, *RHC Or.*, IV, p. 203, 209-211 ; A. S. Ehrenkreutz, « Saladin in Naval History », p. 106.

281. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 9, 14 ; al-Wahrânî, *Manâmât*, p. 187 ; J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, I, p. 561-562 ; A. S. Ehrenkreutz, « Saladin in Naval History », p. 106.

282. Cf. al-Bundârî, p. 208.

283. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 495 ; Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 47-48.

284. Cf. M. Balard, *Croisades et Orient latin, XI^e^-XIV^e^ siècle*, Paris, 2001, p. 193.

285. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 792 (Ascalon en 1153) et 1034 (Beyrouth en 1182). Cf. M. L. Favreau-Lilie, *Die Italiener im Hl. Land vom ersten Kreuzzug bis zum Tode Heinrichs von Champagne (1098-1197)*, Amsterdam, 1989, p. 20-35.

286. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, *RHC Or.*, IV, p. 388.

287. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 313, 316.

288. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 153, trad. p. 142 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 322.

289. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 327.

290. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 297 ; Le nombre de navires affrétés par les croisés varie d'une source à l'autre, mais est rarement inférieur à une centaine. Cf. R. W. Unger, « The Northern Crusaders : the Logistic of English and Other Northern Crusade Fleets », *Logistics of Warfare in the Age of the Crusade*, éd. J. H. Pryor, Aldershot, 2006, p. 251-273 (notamment p. 257-259).

291. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens (XXI, 23 [24]), p. 993.

292. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 62, 156-157 ; H. A. R. Gibb, « The Armies of Saladin », 1951, p. 317, n. 71 ; J.-M. Mouton, « Saladin et les bédouins du Sinaï », p. 198.

293. Cf. Alexandre Berthier, *Relation des campagnes du général Bonaparte en Égypte et en Syrie*, Paris, an VIII (1799-1800), p. 56-57 ; H. Laurens *et al.*, *L'Expédition d'Égypte*, Paris, 1989, p. 186.

294. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 74, 87.

295. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 47 et *Khitat*, I, p. 86, éd. A. F. Sayyid, I, p. 233.

296. Elle passa d'un million de dinars par an à 659 308 ; 234 296 dinars pour les bédouins arabes en général et 425 012 pour les Arabes Kinâniyya. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, I, p. 87, éd. A. F. Sayyid, I, p. 234 ; H. A. R. Gibb, « The Armies of Saladin », p. 310.

297. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 206, reproduit dans Ibn Wâsil, *Mufarrij*, I, p. 225 et II, p. 75.

298. Les Banû Judhâm et une partie des Banû Thaʿlaba dans le premier cas, les Banû Thaʿlaba et Banû Jarm dans le second. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 71 ; H. A. R. Gibb, « The Armies of Saladin », 1951, p. 317 ; J.-M. Mouton, « Saladin et les bédouins du Sinaï », p. 200-206.

299. Cf. Ibn Mammâtî, p. 369, trad. et commentaire dans C. Cahen, « L'administration financière de l'armée fatimide d'après al-Makhzûmî », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XV, 1972, p. 163-182 (notamment p. 178-179) ; al-Maqrîzî, *Khitat*, I, p. 87, éd. A. F. Sayyid, I, p. 234 ; H. A. R. Gibb, « The Armies of Saladin », 1951, p. 307-308.

300. Cf. J.-C. Garcin, *Qūṣ*, p. 367 ; J.-M. Mouton, « Bédouins entre Syrie et Égypte », p. 299.

301. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 193, trad. p. 184.

302. Cf. Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 200, trad. p. 192.

303. Cf. *Itinerarium*, éd. W. Stubbs (IP2), p. 262, trad. H. J. Nicholson, p. 246.

304. Cf. D. Le Blévec, « Fondations et œuvres charitables au Moyen Âge », *Fondations et œuvres charitables au Moyen Âge*, dir. J. Dufour

et H. Platelle, Paris, 1999, p. 7-22 et *La Part du pauvre. L'assistance dans les pays du Bas-Rhône du XII^e^ au milieu du XX^e^ siècle*, 2 vol., Rome, 2000.

305. Cf. Y. Lev, *Charity, Endowments and Charitable Institutions*, p. 4-8.

306. Cf. al-Harawî, « *Tadhkira* », trad. p. 219.

307. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 43, 53.

308. Cf. Y. Lev, *Charity, Endowments and Charitable Institutions*, p. 17 (d'après Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 5) et p. 33. Pour Alexandrie, cf. Ibn Jubayr, trad. p. 43-44.

309. Une tradition arabe rapportée par al-Maqrîzî (*Khitat*, II, p. 405, éd. A. F. Sayyid, IV/2, p. 691) attribue la fondation des premiers hôpitaux au calife omeyyade al-Walîd Ibn ʿAbd al-Malik (705-715), mais rien ne permet de la vérifier. Cf. Yâqût, *Muʿjam al-buldân*, II, p. 283 ; A. Issa Bey, *Histoire des bimaristans (hôpitaux) à l'époque islamique*, Le Caire, 1928, p. 95 ; *EI 2*, « Bīmāristān » (D. M. Dunlop).

310. Celui de Hama est attesté sous le nom de Bîmaristân al-Nûrî dans al-Sakhâwî, *al-Daw' al-lâmiʿ*, 12 tomes en 4 vol., Le Caire, 1353-1355H/1934-1936, XI, p. 40 et mentionné sans attribution par Ibn Jubayr, trad. p. 296.

311. Cf. Ibn Jumayʿ, éd. et trad. anglaise H. Fähndrich, *Treatise to Salāh ad-Dīn on the Revival of the Art of Medecine*, Wiesbaden, 1983 et *supra*, p. 482.

312. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 55-56 et sur l'hôpital d'Alexandrie, p. 42 ; Ibn Khallikân, IV, p. 240, Ibn al-Athîr (*Kâmil*, XI, p. 441) et Abû Shâma (*Rawdatayn*, I, p. 268) situent la fondation de cet hôpital en 1176-1177 ; al-Maqrîzî (*Khitat*, I, p. 407, éd. A. F. Sayyid, II, p. 350 (d'après al-Fâdil) et *Sulûk*, I, 1, p. 76) donne la

date de mars 1182. Ibn Abî Usaybiʿa (p. 736) ne précise pas la date. Cf. aussi A. Issa Bey, *Histoire des bimaristans (hôpitaux) à l'époque islamique*, Le Caire, 1928, p. 36-39 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 164.

313. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 396 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 239, trad. p. 236 ; D. S. Richards (« Saladin's Hospital in Jerusalem », p. 70-83) pense qu'il pourrait s'agir, au sud du Saint-Sépulcre, de Sainte-Marie-Majeure, une église et un hospice qui appartenaient à des religieuses bénédictines. Le voyageur persan, Nâsir-i-Khusraw avait noté, dès le milieu du XIe siècle, l'existence d'un hôpital dans la partie est de Jérusalem (*Nāṣer-e Khosraw'sBook of Travels*, trad. W.M. Thackston, New York, 1986, p. 23).

314. Cf. al-Bundârî, p. 324 et Ibn Kathîr, *Bidâya*, VIII, p. 478 et *supra*, n. 96, p. 452.

315. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 57 ; *RCEA*, IX, n° 3514 ; A.-M. Eddé, *Principauté ayyoubide d'Alep*, p. 395 ; Ibn Jubayr décrit également une école de ce type à Damas où l'on pourvoyait à l'entretien des orphelins, mais il ne dit pas qui l'a fondée (Ibn Jubayr, trad. p. 314). On sait par ailleurs que ce genre d'école existait à Damas au moins depuis le début du XIe siècle (cf. al-Nuʿaymî, *Dûr al-Qur'ân fî Dimashq*, éd. S. al-Dîn al-Munajjid, Damas, 1946, p. 11).

316. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 366, éd. A. F. Sayyid IV/2, p. 463.

317. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 66 ; Sibt Ibn al-Jawzî, VIII, p. 389 ; Ibn Khallikân, I, p. 307 ; R. S. Humphreys, « Women as Patrons of Religious Architecture in Ayyubid Damascus », *Muqarnas*, 11, 1994, p. 35-54.

318. Cf. Y. Lev, *Charity, Endowments and Charitable Institutions*, p. 31-32, 39.

319. Cf. Y. Lev, *Charity, Endowments and Charitable Institutions*, p. 39-49, 130-134.

320. Cf. Ibn Khallikân, IV, p. 113-121.

321. Il y eut dix-sept mille morts dans la capitale égyptienne d'après al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 70 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 143.

322. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 451 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 113, 126, 146 ; Y. Lev, *Charity, Endowments and Charitable Institutions*, p. 134-135.

323. Cf. J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris, 1996, p. 658.

324. Cf. C. Cahen, « Contribution à l'étude des impôts dans l'Égypte médiévale », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, V, 1962, p. 244-278 ; ʿAbd al-Latîf al-Baghdâdî énumère les plantes et les animaux (notamment les élevages de poulets) qu'il a vus en Égypte : *Kitâb al-Ifâda wa l-iʿtibâr*, trad. S. de Sacy, *Relation de l'Égypte*, Paris, 1810 et K. H. Zand et J. A. et I. E. Videan, *The Eastern Key*, Londres, 1965 (ed. fac-simile et trad. anglaise), p. 31-107.

325. Cf. Bar Hebraeus, trad. p. 342.

326. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 903 (XIX, 27), trad. anglaise p. 336.

327. Cf. W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Âge*, p. 386.

328. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 90.

329. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, I, p. 243, trad. *RHC Or.*, IV, p. 178.

330. Cf. C. Cahen, *Orient et Occident*, p. 131 ; D. Jacoby, « Les Italiens en Égypte », p. 79.

331. Ils semblent avoir partagé cette église avec les melkites. Cf. M. Martin, « Alexandrie chrétienne à la fin du XII^e^ siècle d'après Abû l-Makârim », *Alexandrie médiévale 1 (Études alexandrines 3)*, éd. C. Décobert, Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 1998, p. 45-49.

332. Cf. C. Cahen, *Orient et Occident*, p. 125 ; D. Jacoby, « Les Italiens en Égypte », p. 77.

333. Cf. « Kitāb al-Djaʿrāfiyya, Mapemonde du calife al-Ma'mūn reproduite par Fazārī (III^e^/IX^e^ s.) rééditée et commentée par Zuhrī (VI^e^/XII^e^ s.) », éd. M. Hadj-Sadok, *Bulletin d'études orientales*, 21, 1968, p. 9-312 (notamment p. 92-93, 229).

334. Cf. M. Amari, *I diplomi arabi*, p. 257-261 ; W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Âge*, p. 397 ; D. Jacoby, « Les Italiens en Égypte », p. 78.

335. Trois lettres émanant de Saladin ou de son frère al-ʿÂdil, en réponse à ces ambassades, ont été conservées en traduction latine ou italienne dans les archives florentines. Elles portent respectivement les dates de rajab 572 [3 janvier-1^er^ février 1177], 16 ramadân 574 [25 février 1179] et shawwâl 575 [29 février-28 mars 1180]. Cf. M. Amari, *I diplomi arabi*, p. 264, 265-266, 267 ; W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Âge*,p. 397-398.

336. Cf. D. Jacoby, « Les Italiens en Égypte », p. 79.

337. Cf. M. Martin, « Alexandrie chrétienne à la fin du XII^e^ siècle d'après Abû l-Makârim », *Alexandrie médiévale 1 (Études alexandrines 3)*, éd. C. Décobert, Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 1998, p. 45-49.

338. Cf. al-Fâdîl, éd. A. Badawî p. 44 sq. d'après al-Hafsî, *Correspondance officielle et privée d'al-Qāḍī al-Fāḍil*, p. 1078 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 114.

339. Cf. W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Âge*, p. 399 ; D. Jacoby, « Les Italiens en Égypte », p. 80 (un contrat commercial impliquant le commerce avec l'Égypte fut conclu à Gênes dès le mois de février de cette année).

340. Cf. Jacques de Vitry, *Lettres de la cinquième croisade*, p. 33-35.

341. Cf. C. Cahen, « Douanes et commerce », p. 217-314.

342. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 39.

343. De 10 % à 30 %, le plus souvent, selon la nature des marchandises.

344. Cf. D. Jacoby, « Les Italiens en Égypte », p. 82-87.

345. Cf. al-Idrîsî, *Opus Geographicum*, fasc. I, éd. E. Cerulli *et al.*, Rome, 54-55.

346. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 73 ; Thietmar, trad. C. Deluz, *Croisades et pèlerinages*, p. 951.

347. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 80 ; al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 87.

348. Cf. Ibn Mammâtî, p. 327 ; C. Cahen, « Douanes et commerce », p. 222.

349. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 71.

350. Cf. H. Rabie, *The Financial System of Egypt*, p. 84 d'après al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 72 ; C. Cahen, « L'Alun avant Phocée. Un chapitre d'histoire économique islamo-chrétienne au temps des croisades », *Revue d'histoire économique et sociale*, XLI, 1963, p. 433-447.

351. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XII, p. 130.

352. Cf. M. Amari, *I diplomi arabi*, p. 262 ; W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Âge*, p. 399.

353. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 364, éd. A. F. Sayyid, IV/2, p. 457 ; S. Denoix, *Décrire Le Caire (Fusṭāṭ-Miṣr) d'après Ibn Duqmāq et Maqrīzī*, Le Caire, 1992, p. 126.

354. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 55 d'après al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 367, éd. A. F. Sayyid, IV/2, p. 465.

355. Cf. al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 93, éd. A. F. Sayyid, III, p. 309.

356. De même, les documents retrouvés dans la Geniza du Caire, à quelques exceptions près, ne font que très rarement référence à des obstacles au commerce pour raisons politiques, tels ces trois pauvres étrangers qui furent dénoncés comme « ennemis du roi » et jetés en prison. Cf. S. D. F. Goitein, *A Mediterranean Society*, I, p. 59.

357. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 113 et 115.

358. Cf. M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 165, 209.

359. Comme al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 99.

360. Cf. al-Harawî, *Kitâb al-ishârât*, éd. p. 30, trad. p. 72 ; Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 214, trad. p. 208.

361. Ce conflit eut des répercussions au-delà des territoires musulmans. Les Turcomans, victorieux des Kurdes, dévastèrent, en 1185-1186, les territoires chrétiens et musulmans des confins de la Géorgie à la Cappadoce, sans que le sultan seljoukide d'Anatolie, Qilij Arslân, ne pût les arrêter. Durant l'hiver 1186-1187, ils parcoururent et pillèrent la Cilicie septentrionale où ils furent combattus par Léon l'Arménien. Les Turcomans attaquèrent aussi la région d'Antioche et de Lattaquié, se répandirent sur le Bas-Oronte et dans l'Amanus méridional, mais furent défaits par Bohémond d'Antioche. En Anatolie, ils restèrent les vrais maîtres de l'État jusqu'à la mort de Qilij Arslân en 1192. Cf. Ibn al-Athîr,

Kâmil, XI, p. 519, C. Cahen, *Syrie du Nord*, p. 426 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 234, 237.

362. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 75.

363. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 57. ʿAbd Latîf (*Kitâb al-Ifâda wa l-iʿtibâr*, trad. K. H. Zand et J. A. et I. E. Videan, p. 109) note qu'en 1200-1201 le pont a été détruit à cause de l'incurie de celui qui en avait la charge. Voulant faire une sorte de barrage pour faire monter les eaux du Nil dans la région de Guizeh, il lui vint l'idée de boucher les arches, ce qui eut pour effet sous la pression du fleuve de les détruire.

364. Cf. *RCEA*, IX, n° 3368. Cf. la description enthousiaste d'Ibn Jubayr qui s'y arrête en 1184 (trad. p. 299-300). D'autres caravansérails ont été construits dans la seconde moitié du XII^e^ siècle, sur la route reliant Damas à Homs, Hama et Alep, sans qu'il ne soit possible à partir de leurs vestiges de toujours faire la distinction entre ceux qui furent construits sous le règne de Nûr al-Dîn et ceux qui furent construits sous le règne de Saladin. Cf. J. Sauvaget, « Caravansérails syriens du Moyen Âge », *Ars Islamica*, VI, 1939, p. 48-55 (notamment, p. 50-52 pour Khân al-ʿArûs).

365. Cf. al-Shayzarî, *Nihâyat al-rutba fî talab al-hisba*, p. 3.

366. Cf. al-Qalqashandî, *Subh*, X, p. 460-462.

367. Extrait publié dans A.-M. Eddé et F. Micheau, *L'Orient au temps des croisades*, p. 185-189. Pour le diplôme complet de ʿImâd al-Dîn, cf. ʿImâd al-Dîn, *al-Barq*, V, p. 135-136 ; H. A. Hein, *Beiträge zur ayyubidischen Diplomatik*, thèse de doctorat, Fribourg-en-Brisgau, 1968, p. 142-148 (n° 29) ; Ch. Pellat, « Un traité de *hisba* signé : Saladin », p. 593-598.

368. Les chiffres données par les sources ne sont pas toujours concordants, mais permettent de donner quelques fourchettes de

prix : un dinar permettait d'acheter entre trois et dix *irdabb*s de blé, huit à vingt *irdabb*s d'orge, de fèves ou de lentilles (un *irdabb* égyptien valait à cette époque environ soixante-dix kilogrammes). Il fallait de 1,5 à trois dinars pour acheter un *qintâr* de sucre de canne blanc, produit réputé d'Égypte et 1,75 à quatre dinars pour acheter un *qintâr* de miel (un *qintâr* = cent *ratl*, le *ratl* utilisé pour peser le miel et le sucre en Égypte valait environ 964 grammes). Face à cela, le salaire d'un imâm de mosquée à Alexandrie s'élevait à environ cinq dinars par mois tandis qu'un professeur de madrasa pouvait toucher entre onze et quarante dinars par mois, selon le prestige de l'établissement et l'autorité du professeur. Cf. Ibn Jubayr, trad. p. 44 ; al-Maqrîzî, *Khitat*, II, p. 365, 400, éd. A. F. Sayyid, IV/2, p. 460, 631. Cf. aussi E. Ashtor, *Prix et salaires*, p. 228-229.

369. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 70 ; M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin*, p. 143.

370. Cf. al-Maqrîzî, *Sulûk*, I, 1, p. 86, 88, 91, 108, 111.

371. Cf. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, XI, p. 451-452.

VI. La légende

1. Cf. Dante, *Œuvres complètes*, trad. A. Pézard, Paris, 1965, *Enfer*, chant IV.

2. Cf. E. H. Wilkins, « On Petrarch's Rewriting the *Triumph of Fame* », *Speculum*, 39, 1964, p. 440-443.

3. Cf. J. Tolan, « Mirror of Chivalry : Salah al-Dîn in the Medieval European Imagination », *Images of the Other : Europe and the Muslim World before 1700. Cairo Papers on Social Science*, 19, 1996,

p. 7-38, reéd. dans *idem*, *Sons of Ishmael : Muslims through European Eyes in the Middle Ages*,Gainesville, 2008, p. 79-100.

4. Cf. J. Richard, « Huon de Tabarié. La naissance d'une figure épique », *La Chanson de geste et le mythe carolingien. Mélanges R. Louis*, Saint-Père-sous-Vézelay, 1982, p. 1073-1078.

5. Cf. *Saladin* (chapitre X), trad. M. de Combarieu du Grès, dans *Croisades et pèlerinages*, p. 450-453.

6. Cf. J. Tolan, « Saracen philosophers secretly deride Islam », *Medieval Encounters*, 8, 2002, p. 184-206.

7. Cf. R. Irwin, « Saladin and the Third Crusade : a Case Study in Historiography and the Historical Novel », p. 139-152.

8. Cf. M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 170-194.

9. La trilogie centrale de ce premier cycle, comprenant la *Chanson d'Antioche* (vers 1100), la *Chanson (Conquête) de Jérusalem* (vers 1135) et les *Chétifs* (vers 1149), fut rédigée dans la première moitié du XII^e^ siècle mais ne nous est parvenue que dans une version remodelée de la fin du XII^e^ (vers 1180-1190).

10. Ainsi dans la *Naissance du chevalier au cygne*,le *Chevalier au cygne*,la *Fin d'Elias*,les *Enfances Godefroi* et le *Retour de Cornumaran*.

11. Avec des œuvres comme la *Chrétienté Corboran*,la *Prise d'Acre*,la *Mort Godefroi* et la *Chanson des rois Baudouin*.

12. Vers le milieu du XIV^e^ siècle, furent ainsi écrits en vers *Le Chevalier au cygne et Godefroid de Bouillon*, *Baudouin de Sebourc* et *Le Bâtard de Bouillon*.

13. Cf. *Saladin*, introduction et trad. M. de Combarieu du Grès, dans *Croisades et pèlerinages*, p. 417-496.

14. Cf. Dante, *Le Banquet*, IV, XI, 14, in *Œuvres complètes*, trad. A. Pézard, Paris, 1965.

15. Cf. Boccace, *Décaméron*, livre I, 3 et X, 9 (la Parabole des trois anneaux et Messire Torel de Pavie).

16. Cf. Voltaire, *Essai sur les mœurs*, chapitre LVI.

17. Cf. W. Scott, *Le Talisman*, Paris, 2007, p. 9.

18. Tels G. A. Henty et Rider Haggard par exemple. Cf. Irwin, « Saladin and the Third Crusade : a Case Study in Historiography and the Historical Novel », p. 143-144 ; M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 203-205.

19. Cf. G. Paris, « La légende de Saladin », p. 285 ; *idem*, « Un poème latin contemporain sur Saladin », *Revue de l'Orient latin*, I, 1893, p. 433-444 ; M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 5-9 ; L. Pouzet, « al-Sulṭân Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī fī l-turāth al-faransī », p. 291-292. Je remercie beaucoup mon collègue et ami Dominique Poirel pour la traduction de ces vers.

20. Les jeux de dés et l'ail, caractéristiques des tavernes et des milieux populaires.

21. Cf. *Itinerarium*, éd. H. E. Mayer (IP1), p. 252, trad. H. J. Nicholson, p. 27-28.

22. Cf. D. Barthélemy, *L'Ordre seigneurial XI^e^-XII^e^ siècle*, Paris, 1990, p. 129.

23. Cf. *Le Cycle de la fille du comte de Ponthieu*, trad. D. Quéruel, dans *Splendeurs de la cour de Bourgogne*, Paris, 1995, p. 371-479.

24. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 925, 967-968, 1037 (XX, 11, XXI, 6, XXII, 20), trad. anglaise p. 358-359, 405, 480 ; J. Richard, « Les transformations de l'image de Saladin », p. 181.

25. Cf. Guillaume de Tyr, éd. R. B. C. Huygens, p. 969 (livre XXI, 7), trad. anglaise p. 406 ; M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 22, 25 ; H. Möhring, « Heiliger Krieg », p. 461-462.

26. Cf. *Petri Blesensis tractatus duo*, éd. R. B. C. Huygens (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis 194), Turnhout, 2002, p. 46 : *Ille filius perditionis Saladinus, cuius funesto et dampnato nomine invitus et dolens hanc epistolam contamino* ; *idem*, p. 84 : *Ille filius perditionis, cuius nomine presentem nolo epistolam funestare*. Cf. J. Tolan, « Mirror of Chivalry », p. 11-12 ; M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 90.

27. La sorcellerie au service des armées est également évoquée au cours de la première croisade dans la traduction française de Guillaume de Tyr (éd. *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens occidentaux*, I, Paris, 1884, p. 347 : « deux vielles enchanteresses » et « trois puceles » auraient été chargées d'ensorceler les machines de guerre des croisés lors du siège de Jérusalem).

28. Cf. *La Continuation de Guillaume de Tyr*, éd. M. R. Morgan, p. 47, trad. P. W. Edbury, 40.

29. Cf. Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques*, livre IV, chapitre 6.

30. Cf. *La Continuation de Guillaume de Tyr*, éd. M. R. Morgan, p. 49, trad. P. W. Edbury, 42.

31. Cf. *Chronique d'Ernoul et de Bernard le trésorier*, éd. L. de Mas-Latrie, Paris, 1871, p. 163-166 ; F. Caroff, *L'Adversaire, l'autre, l'oriental*, p. 118 et fig. 65 (manuscrit de Baltimore, Walters Art Gallery, ms. W 142, fol. 244 v°).

32. Cf. Ambroise, *L'Estoire de la Guerre Sainte*, v. 12067-12158, trad. M. Ailes et M. Barber, II, p. 190-191 ; J. Tolan, « Mirror of Chivalry », p. 18-22 ; M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 151-153.

33. Cf. *Chronique d'Ernoul et de Bernard le trésorier*, éd. M. L. de Mas-Latrie, Paris, 1871 p. 37-44 ; *Estoires d'Outremer et de la naissance Salehadin*, éd. M. Jubb, p. 99-101 ; M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 15-16 ; P. R. Grillo, « The Saladin Material in the Continuations of the First Crusade Cycle », *Aspects de l'épopée romane : mentalités, idéologies, intertextualités*, Groningue, 1995, p. 159-166.

34. Cf. *Roman deSaladin* (livre 1), trad. M. de Combarieu du Grès, *Croisades et pèlerinages*, p. 423-424 ; M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 13.

35. Cf. H. Möhring, « Zwischen Joseph-Legende und Mahdi-Erwartung », p. 177-225 (notamment p. 196-197).

36. Cf. ʿImâd al-Dîn, *Conquête de la Syrie et de la Palestine*, p. 113.

37. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 177.

38. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*,II, p. 82-83.

39. Cf. *supra*, p. 297.

40. Cf. A. Abel, *Le Roman d'Alexandre, légendaire médiéval*, Bruxelles, 1955, p. 11 sq.

41. Cf. Plutarque, *Vie d'Alexandre*, 6, 1-8. Cf. F. C. Tubach, *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, 1969, 2e éd. 1981, no 96.

42. Cf. M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 14, 26-31, 68-85.

43. Cf. *Saladin* (chap. x), trad. M. de Combarieu du Grès, *Croisades et pèlerinages*, p. 448-453 ; *Itinerarium*,éd. H. E. Mayer, (IP1), p. 251, trad. H. J. Nicholson, p. 27 ; *Chroniqued'Ernoul*, éd. L. de Mas-Latrie, p. 36 ; M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 27, 67-85 ; J. Richard, « Les transformations de l'image de Saladin », p. 183.

44. Cf. M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 134-139.

45. Cf. *Saladin* (chap. XXII-XXIV), trad. M. de Combarieu du Grès, *Croisades et pèlerinages*, p. 478-481.

46. Cf. G. Paris, « La légende de Saladin », p. 491 ; M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 144.

47. Cf. M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 151-153.

48. Cf. *Saladin* (chap. XVI), trad. M. de Combarieu du Grès, *Croisades et pèlerinages*, p. 463.

49. Cf. G. Paris, « La légende de Saladin », p. 491-496 ; R. S. Loomis, « *Richard Cœur de Lion* and the *Pas Saladin* in Medieval Art », *Publications of the Modern Language Association of America*, 30, 1915, p. 509-528 et « The *Pas Saladin* in Art and Heraldry », *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene*, éd. D. Milner, Princeton, 1954, p. 83-91.

50. Cf. F. Caroff, *L'Adversaire, l'autre, l'oriental*, p. 286-287 et fig. 148 (manuscrit de la Bibliothèque nationale de France, ms. fr. 12559, fol. 127).

51. Cf. Tolan, « Mirror of Chivalry », p. 22-23.

52. Cf. M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 136-137, 145-148 ; R. S. Loomis, « Illustrations of Medieval Romance on Tiles from Chertsey Abbey », *University of Illinois Studies in Language and Literature*, II/2, mai 1916, p. 5-96 (notamment p. 82-86) ; C. Tyerman, *England and the Crusades 1095-1588*, Chicago, 1988, p. 117.

53. Comme dans Walter Scott, *Le Talisman*, trad. Cl. Dandrea, Paris, 2007. Cf. M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 200.

54. Cf. G. Duby, *Guillaume le Maréchal*, Paris, Fayard, 1984, p. 108.

55. Cf. M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 33-34.

56. Cf. *Récits d'un Ménestrel de Reims*, éd. de N. de Wailly, chap. VI, § 33-35, trad. M.-G. Grossel, p. 48.

57. Cf. *Saladin* (chap. XV, XXII), trad. M. de Combarieu du Grès, *Croisades et pèlerinages*, p. 460, 478.

58. Cf. *Novellino, suivi de Contes de chevaliers du temps jadis*, p. 85 ; M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 37-38.

59. Cf. Boccace, *Décaméron*, livre I, 3 et livre X, 9.

60. Cf. M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 38.

61. Cf. *La Continuation de Guillaume de Tyr*, éd. M. R. Morgan, p. 71 sq., trad. P. W. Edbury, p. 62-63.

62. Cf. M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 79.

63. Cf. *Chronique d'Ernoul*, éd. Mas-Latrie, p. 281-282 ; *Estoiresd'Outremer et de la naissance Salehadin*, éd. M. Jubb, p. 229-230 ; *Saladin* (chap. XX), trad. M. de Combarieu du Grès, *Croisades et pèlerinages*, p. 474 ; M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 141-145 et 200-201.

64. L'épisode est rapporté aussi bien par les sources arabes (Ibn Shaddâd, *Nawâdir*, éd. p. 190, trad. p. 181) que par les sources latines (Ambroise, *L'Estoire de la Guerre Sainte*, v. 7068-7134, trad. M. Ailes et M. Barber, p. 128 ; *Itinerarium*, éd. W. Stubbs (IP2), p. 286-287, 440, trad. anglaise H. J. Nicholson, p. 266, 380 : dans cette version le sauveur du roi n'est pas tué mais échangé contre dix prisonniers turcs). Cf. J. Gillingham, *Richard I*, New Haven, 1999, p. 180 et n. 24.

65. Cf. *Récits d'un Ménestrel de Reims*, éd. N. de Wailly, chap. XXI, § 199-208, trad. M.-G. Grossel, p. 149-152 ; J. Tolan, « Mirror of

Chivalry », p. 28 ; A. Saunier, « Saladin et l'Hôpital de Saint-Jean d'Acre dans le récit du Ménestrel de Reims », p. 423-433.

66. Cf. M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 39-40 ; L. Jolivet, *Notice historique sur Anglure*, Châlons-sur-Marne, 1910, p. 21-25.

67. Cf. J. Longnon, *Les Compagnons de Villehardouin. Recherches sur les croisés de la quatrième croisade*, Genève, 1978, p. 23 et *idem*, *Le Saint Voyage de Jhérusalem du seigneur d'Anglure*, Paris, 1978, p. XXX-XXXII.

68. Comme l'attestent un sceau daté de 1368 et plusieurs recueils d'armoiries. Cf. F. Caroff, *L'Adversaire, l'autre, l'oriental*, p. 294.

69. Cf. *Chronique d'Ernoul*, éd. M. L. de Mas-Latrie, Paris, 1871, p. 103.

70. Cf. *Saladin* (chap. II, X), trad. M. de Combarieu du Grès, *Croisades et pèlerinages*, p. 426, 447-448.

71. Cf. *Le pèlerinage de Maître Thietmar*, trad. C. Deluz, *Croisades et pèlerinages*, p. 945-946.

72. Cf. M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 125-130.

73. Cf. *Novellino, suivi de Contes de chevaliers du temps jadis*, p. 297-299.

74. Cf. *Récits d'un ménestrel de Reims*, éd. N. de Wailly, chapitre II, § 7-10, trad. M.-G. Grossel, p. 31-32.

75. Cf. Voltaire, *Essai sur les mœurs*, chap. LVI « De Saladin ». Cf. aussi Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, IV^e^ partie, « Voyage de Jérusalem ». Cette histoire se retrouve dans la chronique d'Aubri de Trois-Fontaines et celle de Guillaume de Nangis, ainsi que dans l'œuvre de Jacques de Vitry et dans les *Récits d'un Ménestrel de Reims*. Cf. M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 43.

76. Cf. N. Bériou, *L'Avènement des maîtres de la parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, 2 vol., Paris, 1998, I, p. 358.

77. Cf. *Novellino, suivi de Contes de chevaliers du temps jadis*, p. 295-297 (*Conto del Saladino*).

78. Cf. M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 53-111.

79. Cf. *Historia Welforum Weingartensis*, éd. L. Weiland, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 21, Hannovre, 1869, p. 457-472 ; M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 54. Certains auteurs occidentaux affirment de même que la mère d'al-Kâmil, le neveu de Saladin, était une esclave chrétienne d'origine européenne. Cf. R. Röhricht, *Geschichte des Königreichs Jerusalem*, p. 358-359, n. 2.

80. Cf. *La Fille du comte de Ponthieu et Jehan d'Avesnes*, dans *Splendeurs de la cour de Bourgogne*, Paris, 1995, p. 373-464.

81. Cf. M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 55 sq., 63

82. Cf. M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 92.

83. Cf. *Estoiresd'Outremer et de la naissance Salehadin*, éd. M. Jubb, p. 235.

84. Cf. Boccace, *Décaméron*, livre I, 3.

85. Dans son *Histoire de la conqueste du royaume de Jérusalem sur les Chrestiens par Saladin, traduite d'un ancien manuscrit* (Paris, 1679). Cf. M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 98.

86. Cf. G. Chauvel, *Saladin*, p. 364.

87. L'influence de Walter Scott sur le scénario est par ailleurs visible dès la première partie du film, lors du combat avorté entre Balian et un cavalier musulman. Balian prend celui-ci pour un simple valet alors qu'il s'agit d'un proche de Saladin. Cette rencontre dans le désert et l'amitié qui se noue finalement entre les

deux hommes ne sont rien d'autre qu'une adaptation des premières pages du *Talisman* et de la rencontre entre un chevalier écossais, Sir Kenneth, et un émir sous les traits duquel se cache Saladin.

88. Cf. *Récits d'un Ménestrel de Reims*, éd. de N. Wailly, chapitre XXI, § 212, trad. M.-G. Grossel, p. 153-154.

89. Cf. *Saladin* (chap. XXXI), trad. M. de Combarieu du Grès, *Croisades et pèlerinages*, p. 495.

90. Cf. M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 100 ; J. Tolan, « Barrières de haine et de mépris : la polémique anti-islamique de Pedro Pascual », éd. C. de Ayala, P. Josserand et P. Buresi, *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, Madrid, 2001, p. 253-266.

91. Ainsi au milieu du XIII^e^ siècle, le chroniqueur anglais Matthieu Paris dit, sous l'année 1169, que le sultan seljoukide d'Anatolie se convertit au christianisme après y avoir été invité par une lettre du pape Alexandre III. Cf. Matthieu Paris, *Chronica maiora*, éd. H. R. Luard, 7 vol., Londres, 1872-1883, II, p. 250-260 : H. Möhring, *Saladinund der Dritte Kreuzzug*, p. 128.

92. Cf. *Novellino, suivi de Contes de chevaliers du temps jadis*, p. 303 ; J. Tolan, *Le Saint chez le sultan*, Paris, 2007, p. 92.

93. Cf. H. Möhring, *Saladin und der Dritte Kreuzzug*, p. 127.

94. Cf. E. Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. C. Malamoud, Paris, 1980, p. 121.

95. Cf. R. Irwin, « Saladin and the Third Crusade : a Case Study in Historiography and the Historical Novel », p. 142-143.

96. Cf. J. Michelet, *Œuvres complètes*, Paris, 1895-1898, p. 330.

97. Cf. M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 119 d'après Busone da Gubbio (1311) ; Boccace, *Décaméron*, livre X, 9.

98. Cf. M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 113-124.

99. En référence à Tughtegin, atabeg de Damas au début du XII^e^ siècle, converti au christianisme selon sa légende.

100. Cf. *Saladin* (chap. XI), trad. M. de Combarieu du Grès, *Croisades et pèlerinages*, p. 454-455 ; M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 103-109.

101. Cf. G. Paris, « La légende de Saladin », p. 294 ; J. Richard, « Les transformations de l'image de Saladin dans les sources occidentales », p. 185.

102. L'expression est de Micheline de Combarieu du Grès dans *Croisades et pèlerinages*, p. 418.

103. Cf. Abû Shâma, *Rawdatayn*, II, p. 215, trad. *RHC Or.*, V, p. 97.

104. Cf. Ernst Freiherr von Mirbach, *Die Reise des Kaisers und der Kaiserin nach Palästina. Drei Vorträge*, Berlin, 1899, p. 96-103.

105. Cf. J. Sauvaget, « Le cénotaphe de Saladin » p. 168-175 ; E. Herzfeld, « Damascus : Studies in Architecture – III », *Ars Islamica*, XI-XII, 1946, p. 1-71 (notamment p. 47-48) ; A. Moaz, « Note sur le mausolée de Saladin à Damas », p. 183-189 ; *Saladin und die Kreuzfahrer*, p. 462.

106. Cf. Ibn Khallikân, VII, p. 206.

107. Cf. *Die Reden Kaiser Wilhelms II in den Jahren 1896-1900*, discours coll. et éd. par J. Penzler, vol. II, Leipzig, s. d. (1904), p. 126 sq.

108. Cf. *Saladin und die Kreuzfahrer*, p. 459-465 ; J. Wilson, *T. E. Lawrence,London National Portrait Gallery*, Londres, 1988, p. 115 (catalogue de l'exposition T. E. Lawrence, Londres, décembre 1988-mars 1989).

109. Coran, II, 195, V, 13.

110. Aujourd'hui conservée à l'Imperial War Museum de Londres.

111. R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, 1986, p. 13-15.

112. Cf. C. Hillenbrand, *The Crusades*, p. 6-7, 596-599 (sans la précision fournie par le sculpteur ʿAbd Allah al-Sayed il serait difficile de faire la distinction entre le guerrier et le soufi).

113. Reportage de P. Perotto dans l'*Est Républicain*, 7 février 2004.

114. Cf. O. Bengio, *Saddam's Word. Political discourse in Iraq*, New York-Oxford, 1998, p. 82-83. L'hymne irakien a changé après la chute de Saddam Hussein mais on peut trouver les paroles de l'ancien hymne sur plusieurs sites internet. Cf. par exemple http://en.wikipedia.org/wiki/Ardh—Alforatain.

115. Cf. L. Wedeen, *Ambiguities of Domination. Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria*, Chicago 1999, p. 3. Cf. aussi la peinture représentant deux batailles en parallèle, celle de Hattîn et sans doute une bataille de la guerre irano-irakienne (1980-1988), surmontées des portraits de Saladin et Saddam Hussein souriants dans C. Hillenbrand, *TheCrusades*, p. 595.

116. Cf. L. Wedeen (*supra*, n. 115), p. 126.

117. E. Sivan, *Mythes politiques arabes*, trad. de l'hébreu par N. Weill, Paris, Fayard, 1995, p. 63-64.

118. Cf. *800 ʿām, Ḥiṭṭīn, Ṣalāḥ al-Dīn wa l-ʿamal al-ʿarabī al-muwaḥḥad (800 ans, Hattîn, Salâh al-Dîn et l'action arabe unifiée*), Actes du colloque organisé par la Ligue égyptienne de solidarité afro-asiatique (*al-Lijna al-Miṣriyya li tadāmun al-shuʿūb al-Ifrīqiyya al-Asyawiyya*) et le Centre d'études arabes de Londres, Le Caire, 1989, p. 18-19, 28, 30-31.

119. O. Bengio, *Saddam's Word. Political discourse in Iraq*, New York-Oxford, 1998, p. 82-83.

120. Cf. P. Partner, « Holy War, Crusade and Jihād : an Attempt to Define Some Problems », *Autour de la première croisade*, éd. M. Balard, Paris, 1996, p. 342 ; A. Rouadjia, *Les Frères et la mosquée : enquête sur le mouvement islamiste en Algérie*, Paris, 1990, p. 147-149 (le texte dit « musulman hanafite », sans que je puisse dire s'il s'agit d'une erreur du théologien ou de l'auteur de l'ouvrage).

121. Cf. A.S. Akbar, *Jinnah, Pakistan and Islamic Identity. The Search for Saladin*, Londres-New York, 1997, p. XVII-XVIII, p. 86 sq.

122. Cf. http://www.14masom.com/hkaek-mn-tareek/11.htm.

123. Cf. Z. Ben Lagha, *Le Personnage historique dans l'œuvre romanesque de Gurgî Zaydân : entre figure exemplaire et personnage de roman*, thèse de doctorat de l'Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO), sous la direction de L.-W. Deheuvels, décembre 2006.

124. Cf. Jurji Zaydan, *Saladin et les Assassins*, trad. Jean-Marie Lesage, Paris, 2003.

125. Cf. L.-W. Deheuvels, « Le Saladin de Faraḥ Anṭūn », p. 189-203.

126. Cf. http://www.saladin.tv/main.php.

Conclusion

1. Cf. J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris, p. 521.

2. Cf. Abû Shâma, *RHC Or.*, IV, p. 9-10.

3. Cf. Ibn ʿAbd al-Zâhir, *al-Rawd al-zâhir fî sîrat al-Malik al-Zâhir*, éd. ʿA. al-Khuwaytir, Riyad, 1976, p. 47 sq. ; Ibn Shaddâd, *al-Rawdat al-zâhira fî sîrat al-Zâhira*, éd. A. Hutait, Wiesbaden, 1983, p. 271-319 ; P. M. Holt, « The Virtuous Ruler in the 13th-Century Mamlūk Royal Biographies », *Nottingham Medieval Studies*, 24, 1980, p. 31-34 et « The Sultan as Ideal Ruler : Ayyūbid and Mamlūk Prototypes », *Suleyman the Magnificent and His Age : the Ottoman Empire in the Early Modern World*, éd. Metin Kunt et Ch. Woodhead, Londres, 1995, p. 129-136.

4. Cf. Ibn ʿAbd al-Zâhir, *al-Rawd al-zâhir*, p. 272.

5. Le complexe bâti par Baybars sur le site actuellement connu sous le nom de Nabî Mûsâ devint, à partir de cette date, un important but de pèlerinage musulman. Cf. *RCEA* XII, n° 4556, 4557, 4612 ; Y. Frenkel, « Baybars and the Sacred Geography of Bilād al-Shām : a Chapter in the Islamization of Syria's Landscape », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 25, 2001, p. 153-170 ; D. Aigle, « Les inscriptions de Baybars dans le Bilād al-Šām. Une expression de la légitimité du pouvoir », *Studia Islamica*, 97, 2003, p. 57-85.

6. Intitulé *al-Risâla al-Kâmiliyya fî sîrat al-nabawiyya* (*Traité relatif à Kâmil sur la biographie du Prophète*), éd. et trad. par M. Meyerhof et J. Schacht, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis*, Oxford, 1968 ; R. Kruk, « History and Apocalypse : Ibn Nafīs' Justification of Mamlūk Rule », *Der Islam*, 72, 1995, p. 324-337.

7. Cf. M. Meyerhof et J. Schacht, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis*, éd. p. 45-46, trad.p. 68-69 *;* D. Aigle, « Legitimizing a Low-Born, Regicide Monarch. The Case of the Mamluk Sultan Baybars and the Ilkhans in the 13th Century », *Governing through Representations in Ancient Inner Asia*, Western Washington University (Center for East Asian Studies), 2008 (sous presse).

8. A. Abel, « Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman », *Studia Islamica,* II, 1954, p. 23-43.

9. Plusieurs historiens décrivent les exécutions cruelles qui avaient cours sous son règne. Lui-même était parvenu au pouvoir après avoir trempé dans les meurtres de deux de ses anciens maîtres, al-Sâlih Ayyûb en 1249 puis Qutuz en 1260. Les Damascènes en particulier s'opposèrent vivement à lui lorsqu'il tenta, en 1268, de confisquer les jardins entourant la ville, arguant du fait qu'ils avaient été occupés par les Mongols avant d'être reconquis par l'État mamelouk. Le droit hanafite, qui reconnaît au pouvoir central la propriété des biens passés à l'ennemi non musulman, lui permettait de le faire. Un compromis fut finalement trouvé, aux termes duquel la population dut tout de même verser un impôt annuel exceptionnel qui ne fut abrogé qu'après la mort du sultan. Cf. J. Sublet, « Le séquestre sur les jardins de la Ghouta (Damas 666/1267) », *Studia Islamica,* 1976, p. 81-86 ; L. Pouzet, *Damas au XIII^e^ siècle*, p. 272-278, 370.

CHRONOLOGIE

1137-1138 (532)

Naissance de Saladin à Takrît.
Le père de Saladin (Ayyûb) et son oncle (Shîrkûh) entrent au service de Zengi à Mossoul.

1138-1139 (533)

Octobre 1139 : Prise de Baalbek par Zengi ; Ayyûb y est nommé gouverneur.

1144-1145 (539)

Décembre 1144 : Prise d'Édesse par Zengi.

1145-1146 (540)

Décembre 1145 : Proclamation de la deuxième croisade.

1146-1147 (541)

Septembre 1146 : Assassinat de Zengi. Nûr al-Dîn lui succède à Alep.

1148-1149 (543)

Juillet 1148 : Siège de Damas par les Francs de la deuxième croisade. Le frère aîné de Saladin est tué.

1149-1150 (544)

Juin 1149 : Victoire de Nûr al-Dîn sur les Francs d'Antioche à Inab.

1150-1151 (545)

Liquidation du comté d'Édesse par Nûr al-Dîn et le sultan seljoukide d'Anatolie.

1151-1152 (546)

Saladin quitte Damas pour rejoindre Shîrkûh et Nûr al-Dîn à Alep.

1153-1154 (548)

Août 1153 : Prise d'Ascalon par les Francs.

1154-1155 (549)

1154 : Traité commercial entre les Pisans et les Fatimides d'Égypte.
Avril 1154 : Prise de Damas par Nûr al-Dîn ; Ayyûb et sa famille s'installent à Damas.

1157-1158 (552)

Nûr al-Dîn, malade en Syrie du Nord ; Shîrkûh le représente à Damas où Ayyûb est gouverneur militaire.

1160 (555)

Novembre : Capture de Renaud de Châtillon (libéré en 1176).

1162-1163 (558)

Septembre 1163 : le vizir fatimide Shâwar, évincé du pouvoir, se réfugie en Syrie.

1163-1164 (559)

Avril-octobre 1164 : Première expédition de Shîrkûh et Saladin en Égypte ; Shâwar rétabli au pouvoir.

1164-1165 (560)

Saladin, chef de la police à Damas.

1165-1166 (561)

Arrivée de Maïmonide en Égypte.

1166-1167 (562)

Février-août 1167 : Deuxième expédition de Shîrkûh et Saladin en Égypte.

1168-1169 (564)

Nûr al-Dîn fait construire à Alep un *minbar* en bois sculpté destiné à être placé dans la mosquée al-Aqsâ après la reconquête de Jérusalem.
Novembre 1168 : Les Francs mettent le siège devant Le Caire ; incendie de Fustât.
Janvier 1169 : Retraite des Francs ; Shîrkûh fait son entrée au Caire ; meurtre de Shâwar ; Shîrkûh le remplace au vizirat.
Mars 1169 : Mort de Shîrkûh ; Saladin le remplace au vizirat.

Juin-août 1169 : Premier complot contre Saladin ; répression de la révolte des Noirs au Caire.

1169-1170 (565)

Octobre 1169 : Damiette assiégée par les Francs et les Byzantins.
Avril 1170 : Saladin accueille son père Ayyûb au Caire.
Août 1170 : Premières mesures de retour au sunnisme au Caire.

1170-1171 (566)

Automne 1170 : Saladin fonde deux madrasas à Fustât.
Décembre 1170 : Attaque de Saladin contre Gaza et Dârûm ; prise de l'île de Graye au large d'Ayla.
Février-mars 1171 : Saladin nomme au Caire un grand cadi shafiite.

1171-1172 (567)

10 septembre 1171 : Première *khutba* abbasside prononcée au Caire.
13 septembre 1171 : Mort du calife al-ʿÂdid et fin de la dynastie fatimide.
Octobre-novembre 1171 : Expédition de Saladin contre Shawbak ; premières tensions avec Nûr al-Dîn.
Vers 1172 : Les Vénitiens obtiennent un *funduq* à Alexandrie.

1172-1173 (568)

Fin 1172-début 1173 : Tûrânshâh, le frère de Saladin, mate une révolte en Haute-Égypte et pénètre en Nubie.
Juin 1173 : Campagne de Saladin contre Kérak.
9 août 1173 : Mort d'Ayyûb, père de Saladin, au Caire.
1173 : Première expédition de l'émir Qarâqûsh en Afrique du Nord.
1173 : Traité commercial entre Saladin et les Pisans.

1173-1174 (569)

Février-mai 1174 : Conquête du Yémen par Tûrânshâh.
Mars-avril 1174 : Complot contre Saladin déjoué au Caire.
15 mai 1174 : Mort de Nûr al-Dîn et début de la dynastie ayyoubide.
14 juillet 1174 : Mort du roi Amaury de Jérusalem.
1er août 1174 : L'armée de Saladin repousse une flotte sicilienne.

1174-1175 (570)

Août-septembre 1174 : Révolte menée par l'émir Kanz al-Dawla en Haute-Égypte.
28 octobre 1174 : Saladin entre à Damas.
28 décembre 1174 : Saladin prend Hama.
Début janvier 1175 : Première tentative d'assassinat de Saladin sous les murs d'Alep.
17-19 mars 1175 : Saladin prend Homs puis Baalbek.

13 avril 1175 : Victoire de Saladin sur les Zenguides aux « Pics de Hama ».
Mai 1175 : Accord signé entre Saladin et al-Sâlih d'Alep ; Saladin reçoit l'investiture du calife de Bagdad.
Printemps 1175 : ʿImâd al-Dîn entre au service de Saladin.

1175-1176 (571)

1175 : Deuxième expédition de Qarâqûsh en Afrique du Nord : prise d'Awjila et d'al-Azrāqiya.
19 avril 1176 : Arrivée de Tûrânshâh à Damas en provenance du Yémen.
22 avril 1176 : Victoire de Saladin, à Tall al-Sultân, sur les Zenguides de Mossoul et d'Alep.
Mai-juin 1176 : Prise de Buzâʿa et de ʿAzâz par Saladin qui échappe à une deuxième tentative d'assassinat.

1176-1177 (572)

29 juillet 1176 : Paix conclue entre Saladin et al-Sâlih d'Alep.
Juillet-août 1176 : Raids francs dans la région de Damas et en Syrie du Nord.
Août 1176 : Saladin met le siège devant Masyâf, la forteresse des Assassins.
6 septembre 1176 : Mariage de Saladin, à Damas, avec la veuve de Nûr al-Dîn.
Septembre 1176 : Victoire seljoukide sur les Byzantins à Myriokephalon.

Automne 1176 : Début de la construction de la muraille et de la citadelle du Caire.
Mars 1177 : Début de la reconstruction de la flotte égyptienne.
1177 : Nouvelle révolte à Qift en Haute-Égypte.
Fondation par Saladin d'une madrasa près du tombeau d'al-Shâfiʿî, à Fustât.

1177-1178 (573)

1177 : Saladin signe un traité commercial avec les Génois.
25 novembre 1177 : Défaite de Saladin à la bataille de Ramla (ou bataille de Montgisard).

1178-1179 (574)

Printemps 1179 : Saladin enlève Baalbek à Ibn al-Muqaddam pour la remettre à son frère Tûrânshâh.

1179-1180 (575)

1179 : Qarâqûsh s'empare de Ghadamès et Tripoli en Afrique du Nord.
Juin 1179 : Victoire de Saladin sur les Francs dans la région de Marj ʿUyûn.
29 août 1179 : Prise du château de Bayt al-Ahzân par Saladin.

1180-1181 (576)

Vers juin 1180 : Mort de Tûrânshâh, le frère de Saladin, à Alexandrie.
Juin 1180 : Mort de Sayf al-Dîn, prince zenguide de Mossoul.
Mai-juin 1180 : Trêve entre Saladin et les Francs.
Juin-septembre 1180 : Saladin mène campagne en Haute-Mésopotamie.
Novembre-décembre 1180 : Le calife al-Nâsir li-Dîn Allâh confirme l'investiture de Saladin.

1181-1182 (577)

Déportation de tribus arabes des régions frontalières des Francs vers l'ouest du Delta.
Tughtegin, le frère de Saladin, se rend au Yémen.
4 décembre 1181 : Mort d'al-Sâlih à Alep.
Fin 1181 : Raid de Renaud de Châtillon en direction des villes saintes du Hijâz.

1182-1183 (578)

Mai-juillet 1182 : Raids musulmans contre le royaume de Jérusalem.
Septembre-octobre 1182 : al-Bîra, Édesse, Raqqa, la vallée du Khâbûr, Nisibîn, Sarûj et Hisn Kayfâ se rendent à Saladin.
Début janvier 1183 : Prise de Sinjâr.
Début 1183 : Raid de Renaud de Châtillon en mer Rouge.

Avril 1183 : Prise d'Âmid par Saladin.

1183-1184 (579)

Juin 1183 : Alep se rend à Saladin.
Décembre 1183 : Saladin remet Alep à son frère al-ʿÂdil ; son neveu Taqî al-Dîn est envoyé au Caire.

1184-1185 (580)

Septembre 1184 : Raids de Saladin sur Kérak, Naplouse et Jinîn.

1185-1186 (581)

Vers avril 1185 : Mort de Baudouin IV de Jérusalem ; trêve entre Saladin et les Francs.
Avril-décembre 1185 : Campagne de Saladin en Haute-Mésopotamie. Soumission de Mayyâfâriqîn.
Janvier-février 1186 : Saladin est très malade à Harrân.
4 mars 1186 : Accord avec Mossoul qui reconnaît la suzeraineté de Saladin.

1186-1187 (582)

Septembre 1186 : Guy de Lusignan couronné roi de Jérusalem.

Août-novembre 1186 : Saladin installe ses fils al-Afdal à Damas, al-ʿAzîz au Caire et al-Zâhir à Alep ; al-ʿÂdîl est nommé tuteur d'al-ʿAzîz au Caire.
Début 1187 : Renaud de Châtillon pille une caravane entre Le Caire et Damas.

1187-1188 (583)

Avril 1187 : Saladin attaque les terres de Renaud de Châtillon (Kérak et Shawbak).
4 juillet 1187 : Victoire de Saladin à Hattîn, suivie de la conquête d'Acre, Haïfa, Césarée, Arsûf, Jaffa, Tibnîn, Sidon.
4 et 6 août 1187 : Conquête de Jubayl et de Beyrouth.
5 septembre 1187 : Conquête d'Ascalon, suivie de Gaza, Dârûm, Ramla, Latrun.
20 septembre-2 octobre : Siège puis conquête de Jérusalem.
12 novembre 1187-1er janvier 1188 : Siège de Tyr.
Août-décembre 1187 : Appel à la troisième croisade en Occident.
Début 1188, le calife almohade, Abû Yûsuf Yaʿqûb al-Mansûr, reprend Gabès à Qarâqûsh.
Février 1188 : Meurtre d'Ibn al-Muqaddam à La Mecque et tension entre Saladin et le calife.

1188-1189 (584)

Juillet-septembre 1188 : Campagne de Saladin en Syrie du Nord et reconquête d'un grand nombre de forteresses.
Novembre 1188-janvier 1189 : Reddition de Kérak, Safad, Kawkab.

1189-1190 (585)

Avril-mai 1189 : Reddition de Shawbak.
29 août 1189 : Début du siège d'Acre par les Francs.

1190-1191 (586)

Avril 1190 : Reddition du château de Beaufort.
10 juin 1190 : Mort de Frédéric Barberousse en Cilicie.
Automne 1190 : Ambassade de Saladin au calife almohade.

1191-1192 (587)

20 avril 1191 : Arrivée de Philippe Auguste devant Acre.
Mai 1191 : Débarquement de Richard Cœur de Lion à Chypre.
8 juin 1191 : Arrivée de Richard devant Acre.
12 juillet 1191 : Reddition d'Acre aux Francs.
Septembre 1191 : Victoire des Francs à Arsûf ; Saladin fait détruire Ascalon et les places fortes entre Jaffa et Jérusalem.
10 octobre 1191 : Mort de Taqî al-Dîn, le neveu de Saladin, en route vers l'Arménie.
Exécution à Alep du mystique al-Suhrawardî.

1192-1193 (588)

28 avril 1192 : Assassinat de Conrad de Montferrat. Henri de Champagne, seigneur du royaume de Jérusalem.

1-3 septembre 1192 : Conclusion d'une trêve entre Francs et musulmans.
9 octobre 1192 : Richard quitte la Terre sainte.
Achèvement de la madrasa shafiite de Saladin (al-Salâhiyya) à Jérusalem.

1193 (589)

4 mars : Mort de Saladin à Damas suivie de la division de ses États entre ses fils et son frère al-ʿÂdil.

1195-1196 (592)

15 décembre 1195 : Le cercueil de Saladin est transféré dans son mausolée au nord de la mosquée des Omeyyades à Damas.

L'HISTORIOGRAPHIE DE SALADIN

La légende précoce de Saladin et l'image idéalisée qu'elle a diffusée de lui ont longtemps influencé les études historiques du personnage. La biographie de l'un de ses plus proches conseillers, Bahâ' al-Dîn Ibn Shaddâd, éditée et traduite pour la première fois en latin, en 1732, par l'orientaliste hollandais Albert Schultens, allait durablement influencer le regard des historiens occidentaux sur ce sultan. En 1758, Louis-François Marin publiait la première véritable biographie de Saladin en utilisant – fait remarquable pour l'époque – des sources arabes, syriaques [*] et latines. Le sultan était dépeint, dans la tradition de sa légende, comme un souverain juste, pieux et bienfaisant, mais en même temps l'historien s'efforçait de rétablir une certaine vérité historique en rejetant sa prétendue ascendance chrétienne et l'idée du monarque « philosophe » et libre penseur tel que Gotthold E. Lessing et Voltaire le voyaient encore à cette époque : « Ceux-là se trompent, qui prétendent qu'il mourut en philosophe ; il vécut et mourut en dévot. Il semble à quelques Écrivains de nos jours, qu'il ne puisse y avoir de véritablement grands hommes, sans cette philosophie qui consiste à n'admettre aucune Religion [*]. »

Dans sa grande histoire des croisades, publiée de 1812 à 1822, l'historien Joseph-François Michaud réaffirme, de son côté, la forte dimension islamique de l'action de Saladin tout en reconnaissant ses qualités humaines et politiques :

> Avec moins d'audace et de bravoure que Richard, Saladin avait un caractère plus grave, et surtout plus propre à conduire une guerre religieuse. Il mit plus de suite dans ses projets ; et, plus maître de lui-même, il sut mieux commander aux autres. Il n'était point né pour un trône, et son crime fut d'y monter ; mais on doit dire que lorsqu'il y fut assis, il s'en montra digne. On sait d'ailleurs qu'en s'emparant de l'empire de Noureddin, il obéit moins à son penchant qu'à sa fortune et à sa destinée. Une fois qu'il fut le maître, il n'eut plus que deux passions, celle de régner et celle de faire triompher l'Alcoran. Toutes les fois qu'il ne s'agissait pas d'un royaume ou de la gloire du Prophète, qu'on ne contraria ni son ambition ni sa croyance, le fils d'Ayoub ne montra que de la modération [*].

Il fallut toutefois attendre 1898 et l'orientaliste écossais Stanley Lane-Poole pour que le public occidental découvrît réellement le personnage historique de Saladin. L'important effort d'édition et de traduction des textes arabes sur les croisades, entrepris dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, permit à cet historien d'accéder aux principales sources sur Saladin. Celui-ci est présenté, au début de sa carrière, comme un jeune homme effacé et sans grande ambition politique. Mais ensuite se révèlent ses qualités de souverain chevaleresque qui forçaient l'admiration des croisés. L'ouvrage parut d'ailleurs dans une collection intitulée « Les héros des nations », sans qu'il ne soit précisé de quelle « nation » il s'agissait. Comme le fait justement remarquer Margaret Jubb, Stanley Lane-Poole, grand admirateur de Walter Scott, semble avoir été conquis par les qualités de parfait « gentleman » de Saladin qui fait figure, sous sa plume, d'un héros plus écossais qu'oriental. Cet ouvrage, rédigé dans un style clair et agréable à lire, remporta, un très vif succès au point qu'il continue d'être réédité jusqu'à nos jours [*].

Depuis la fin du XIX^e^ siècle, les études se sont multipliées et d'innombrables portraits de Saladin ont été dressés soit dans des histoires générales des croisades soit dans des travaux qui lui ont été plus particulièrement consacrés dont nous ne retiendrons ici que les plus significatifs. La description qu'en fait l'historien et académicien René Grousset dans sa très célèbre *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, publiée en 1934-1936, mérite qu'on s'y arrête :

> Après tant de dynasties arabes et turques l'avènement de Saladin marquait donc celui d'une race nouvelle. Avec lui l'élément kurde, c'est-à-dire indo-européen s'emparait de l'hégémonie dans le monde musulman. Événement considérable qui n'a pas été assez remarqué, tant le manteau de l'internationalisme islamique a coutume de nous dissimuler les différences ethniques et sociales qui expliquent cependant toute l'histoire. Sous cette uniformité apparente, quoi de plus distinct cependant que la finesse décadente des dynasties khalifales arabes, Abbâsides à Baghdâd ou Fâtimides au Caire, la rudesse belliqueuse des aventuriers turcs de la première génération comme Zengî, la spontanéité, la richesse intellectuelle et morale de la dynastie kurde des Aiyûbides ? Dès le début ceux-ci s'affirment supérieurs à leur milieu. Fraîcheur d'un sang nouveau, vigueur de cette race montagnarde des Kurdes que la décadence abbâside n'avait même pas effleurés et qui, dans un Islam de Bas-Empire, apportaient une réserve d'énergie et comme une sève de jeunesse, sans la sauvagerie de l'élément turc : cet avènement d'une dynastie indo-européenne, diraient les mythologues de l'ethnicisme, d'une famille de highlanders, dirons-nous plus simplement, devait renouveler la face de l'islâm syro-égyptien.

Ces quelques lignes, rédigées à une époque où florissait l'anthropologie raciale dont l'objectif était de classifier et de hiérarchiser « les races »[*], nous paraissent aujourd'hui céder de manière inquiétante à des idéologies dont leur auteur ne percevait sans doute pas toute la dangerosité. Sans adhérer totalement à l'idéologie de la supériorité de la « race » indo-européenne ici représentée par les Kurdes, René Grousset n'en accorde pas moins une place prépondérante à la « kurdicité » de Saladin qui expliquerait, selon lui, ses qualités humaines et ses succès politiques. « Saladin, le héros kurde » est d'autant plus admiré qu'il

s'oppose à la « décadence » des Arabes et à la « sauvagerie » des Turcs et qu'il rompt avec la tradition du despote oriental généralement présenté dans l'historiographie du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècle comme un tyran fourbe et sanguinaire [*].

Dans la même ligne que René Grousset, quoique de façon plus modérée, Albert Champdor élève lui aussi Saladin au rang de héros dont le « sang nouveau, un sang kurde, régénérait l'Islam ». « Âme d'un Islam resté jeune, sain, dynamique », Saladin est décrit comme un souverain habile, clément et généreux, vaillant guerrier ayant su tirer parti d'une chrétienté moins ardente à mener la guerre sainte [*].

Dans les années cinquante, les travaux de Hamilton A. R. Gibb, grand orientaliste anglais et admirateur, comme Stanley Lane-Poole, de Walter Scott, vont à la fois renouveler nos connaissances sur Saladin et renforcer son image de sultan vertueux, courageux, humble, généreux et sans calcul :

> Il n'était pas niais, mais c'était un homme honnête, totalement simple et transparent. Il confondait ses ennemis, à l'intérieur comme à l'extérieur, car ceux-ci s'attendaient à le voir animé des mêmes motivations que les leurs et à le voir jouer le même jeu politique. Dépourvu de toute ruse, il ne l'attendait jamais et la comprenait rarement chez les autres – une faiblesse dont sa propre famille et d'autres profitèrent parfois, mais uniquement (en règle générale) pour se heurter finalement à sa dévotion constante au service de ses idéaux, que personne ni rien ne pouvait faire plier [*].

Cette vision ne se situait pas seulement dans la tradition d'une historiographie favorable à Saladin. Elle s'inscrivait aussi, comme l'a très bien montré Edward Saïd, dans le reste de l'œuvre de Hamilton A. R. Gibb dont l'un des objectifs était d'amener les Occidentaux à s'intéresser à l'Orient, en leur montrant tout le profit qu'ils pourraient en tirer pour comprendre et diriger le monde du XX^e^ siècle [*].

Quelques décennies plus tard, Andrew. S. Ehrenkreutz prit une position diamétralement opposée en s'efforçant de montrer que les actions de Saladin ne furent motivées que par son ambition et son goût du pouvoir. D'où ces quelques lignes de conclusion :

> La plupart des réalisations historiques significatives de Saladin doivent être attribuées à son expérience militaire et gouvernementale, à son impitoyable persécution et exécution de ses opposants et dissidents politiques, à sa belligérance vindicative et à son opportunisme calculé, à son empressement à compromettre les idéaux religieux pour des convenances politiques [*].

Sans doute cet ouvrage eut-il le mérite de remettre en question une image jusque-là beaucoup trop policée du personnage, mais en le condamnant ainsi et en maintenant le débat à un niveau plus moral qu'historique, Andrew S. Ehrenkreutz ne renouvelait en rien la problématique. Bon ou mauvais, désintéressé ou opportuniste, magnanime ou cruel, sincère ou calculateur, tant que l'on restait attaché à cette approche psychologique du personnage et que l'on cherchait à tout prix à sonder ses intentions, à percer ses aspirations les plus intimes, chaque parole ou geste de Saladin pouvait être interprété dans un sens positif par les uns, négatif par les autres.

Les premiers à s'être dégagés de cette vision réductrice ont été les historiens Malcolm C. Lyons et David E. P. Jackson, auteurs de la meilleure biographie de Saladin connue à ce jour, qui s'efforcèrent de retracer le plus fidèlement possible, sans jugement de valeur et en les replaçant dans leur contexte, les faits marquants de son règne, ses actions en faveur de l'unification du monde musulman et sa conduite du jihad contre les Francs. L'un des apports majeurs de cette biographie fut l'exploitation systématique des nombreux documents officiels de la chancellerie de Saladin et de l'importante correspondance de ses secrétaires, ʿImâd al-Dîn al-Isfahânî et al-Fâdil, peu étudiée jusqu'alors. Avec

cet excellent ouvrage on disposait désormais d'une étude très fouillée du règne de Saladin, même si la démarche restait volontairement chronologique et principalement axée sur les aspects militaires et diplomatiques.

D'autres travaux portant sur les périodes clés de ce règne ont aussi vu le jour. Parmi les plus notables, figurent les importantes recherches de Hannes Möhring sur Saladin et la troisième croisade ainsi que sur l'image du sultan, et les études novatrices de Yacov Lev sur le gouvernement de Saladin en Égypte. À ces travaux, il faut ajouter les très nombreux articles dont notre bibliographie n'offre qu'une sélection. Dans cette abondante production historique, il est frappant de constater le peu de place occupée par l'historiographie française[*]. Sans doute, en France, l'époque des croisades a-t-elle longtemps été étudiée d'un point de vue essentiellement occidental, parfois sous l'influence d'une idéologie coloniale, même si les principales sources arabes étaient connues dès le XVIII^e^ siècle. Néanmoins, Claude Cahen (1909-1991), fortement influencé par l'école historique des Annales, fut l'un des premiers à s'intéresser à l'histoire économique et sociale du monde musulman médiéval. Il fut aussi l'un de ceux qui infléchit très nettement l'historiographie française des croisades en découvrant et en publiant de nombreuses sources arabes jusque là négligées. Dans la lignée de ses travaux, de nouvelles études ont vu le jour, dans la seconde moitié du XX^e^ siècle, sur divers aspects d'histoire économique, sociale, culturelle et urbaine, mais le genre biographique appliqué aux grandes figures politiques de l'Islam médiéval resta longtemps délaissé, alors que dans le même temps d'excellentes biographies de philosophes, de théologiens, de juristes et de mystiques venaient enrichir nos connaissances sur l'histoire de la pensée musulmane. Seul l'ouvrage que Nikita

Elisséeff consacra à Nûr al-Dîn (1146-1174) peut sembler faire exception [*]. Pourtant il s'agit là de l'histoire d'un règne bien plus que d'une biographie de souverain.

*

* *

L'historiographie arabe de Saladin, posa, quant à elle, d'autres problèmes. Dès l'origine, en effet, elle éprouva quelque difficulté à dissocier le passé du présent, l'histoire de l'actualité, et la démarche historique et scientifique céda trop souvent le pas à la réaction politique et idéologique. L'attention portée à ce souverain accompagna l'essor des études consacrées aux croisades, vers la fin du XIX^e^ siècle [*]. Cette période de l'histoire fut alors mise systématiquement en parallèle avec l'époque contemporaine. De même qu'en Occident les premiers travaux sur les croisades furent souvent marqués par l'idéologie coloniale, en Orient, la position des pays occidentaux hostiles à l'empire ottoman, la colonisation française et anglaise, et enfin la création de l'État d'Israël, furent autant d'événements vécus comme une agression contre les pays d'Islam, ce qui eut pour effet de raviver le souvenir des croisades. On insista alors sur les similitudes entre ces périodes de l'histoire : mêmes divisions musulmanes qui favorisèrent les entreprises des Occidentaux, même abandon de la Palestine par les États musulmans voisins, même attrait économique de la région, même occupation et colonisation du pays par des non-musulmans. Comme la période des croisades s'était terminée à l'avantage des musulmans, ce retour sur le passé était aussi destiné à remonter le moral des populations, à leur redonner espoir et confiance, à leur prouver que leur situation humiliante prendrait fin un jour, à leur faire oublier l'incurie des régimes en place.

Dans ce contexte troublé, les historiens arabes succombèrent à la tentation de rechercher dans le passé des exemples pour le présent. Le personnage de Saladin apparut comme le sauveur, le modèle du souverain idéal, celui qui sut redonner fierté et dignité aux musulmans face aux Francs. Comme nous l'avons dit en commençant, peu importe qu'il fût d'origine kurde et non arabe. Les historiens mirent en avant son « arabité » linguistique et culturelle, sa défense de l'islam et en firent un héros de la cause arabo-musulmane [*]. Trois pays se disputèrent le privilège de l'avoir eu sur leur sol, l'Égypte, la Syrie et l'Irak, et il est significatif qu'en 1987 trois colloques se déroulèrent simultanément au Caire, à Damas et à Bagdad pour fêter en grande pompe l'anniversaire de la bataille de Hattîn. La période nassérienne en Égypte (1952-1970) vit fleurir les biographies de Saladin car son rôle de leader rappelait celui de Gamal Abdel Nasser. Un rapprochement que l'on se plaisait à souligner jusque dans leur nom « al-Nâsir » [*]. Les historiens eurent alors tendance à situer la naissance de la nation égyptienne au début du règne de Saladin, à cause de la rupture qu'il imposa dans l'histoire de ce pays qui, depuis l'occupation musulmane, n'avait été dirigé que par des gouverneurs, plus ou moins autonomes, du califat sunnite de Damas puis de Bagdad, avant d'être le siège du califat chiite des Fatimides. À Saladin revenait donc l'honneur d'avoir à la fois instauré un pouvoir dynastique indépendant et d'avoir restauré l'orthodoxie sunnite.

Au cours de ces dernières décennies, dans tout le Proche-Orient, l'image de Saladin a nourri aussi bien les discours politiques que les fictions littéraires et cinématographiques, comme on a eu l'occasion de le voir. Pour ne parler que des études historiques (qui mériteraient une recherche beaucoup plus approfondie que le survol que j'en fais ici), les très nombreuses publications qui ont

paru à l'époque nassérienne d'abord, en 1987 ensuite, à l'occasion de l'anniversaire de la bataille de Hattîn, puis en 1993, pour le 800e anniversaire de la mort de Saladin, sont révélatrices de la représentation que l'on se fait encore de lui dans les milieux intellectuels arabes. À travers l'analyse de Saladin et de son règne, c'est l'actualité immédiate, en l'occurrence le conflit israélo-palestinien, qui resurgit de manière récurrente. On cherche à tirer des leçons de l'histoire, à comprendre par quelles voies Saladin a réussi son jihad afin d'inciter les Arabes d'aujourd'hui à suivre son exemple. L'accent est mis, en particulier, sur la nécessité de reconstituer l'unité musulmane qui seule permit à Saladin de reconquérir Jérusalem. Les sources médiévales sont le plus souvent reproduites telles quelles, sans véritable approche critique, sans interrogation sur le sens qu'il convient de donner à ces témoignages, sans faire la différence entre le sultan et son image véhiculée par la propagande. Quand les sources divergent, la plupart des historiens donnent raison à l'une ou à l'autre, choisissent en général la version la plus favorable au sultan et le résultat est donc, sans grande surprise, tout à fait conforme au portrait du souverain exemplaire, préoccupé de justice et d'idéal religieux, tel que ses panégyristes nous l'ont décrit dès le XIIe siècle.

Ainsi pour ne citer que quelques exemples, pour Qadrî Qalʿajî, dont la biographie de Saladin fut rééditée au moins quatre fois depuis 1956, Saladin est un homme de paix, pas un homme de guerre, et seules les circonstances l'ont forcé à combattre. Il a toujours affronté les conflits avec magnanimité et clémence, fut un exemple pour les autres et combla les Arabes par ses vertus et sa générosité bien plus que par ses armes[*]. Walîd Nuwayhid, lui, s'interroge un peu plus en profondeur sur l'origine des croisades et leur impact en Europe. Il ne craint pas de poser la question des

différentes interprétations qui ont été données de la personnalité de Saladin et de sa politique. Toutefois le nombre réduit de ses sources et une bibliographie souvent dépassée ne lui permettent pas d'aller au-delà de considérations assez générales[*]. Pour Nuʿmân al-Tayyib Sulaymân, les Israéliens actuels sont les croisés d'hier qu'il présente, dès la première page, comme les « ennemis de la religion et des Arabes »[*]. Sur un plan beaucoup plus polémique, ʿArafât Hijâzî dit attendre un « nouveau Saladin » qui rendra l'espoir aux Arabes et libérera Jérusalem. L'auteur ne voit guère de différence entre les croisades d'hier et le conflit actuel du Proche-Orient et assimile, sans grand souci historique, les croisés aux Occidentaux juifs d'aujourd'hui[*]. De même, ʿAbd al-Qâdir Nûrî, en dédiant son livre à Dieu Tout-Puissant l'implore de venir aujourd'hui au secours de la Palestine, comme il l'a fait jadis en envoyant Saladin[*].

Dans tous ces ouvrages, on ne peut manquer d'être frappé par l'absence quasi totale de l'abondante bibliographie occidentale récente sur les croisades, en général, et sur Saladin en particulier, résultat sans doute du trop grand fossé qui sépare encore les milieux académiques occidentaux et arabes[*]. Toutefois, dans ce panorama historiographique décevant, l'ouvrage récent de Muhammad Muʾnis ʿAwad, *Salâh al-Dîn al-Ayyûbî bayn al-ta'rîkh wa l-ustûra*, ouvre de nouvelles perspectives[*]. L'auteur s'efforce, en effet, d'adopter une approche plus scientifique, en replaçant notamment Saladin dans son contexte historique. Un chapitre entier est également consacré à sa légende occidentale et même si quelques ouvrages fondamentaux ne figurent pas dans sa bibliographie[*], celle-ci est quasiment exhaustive dans le domaine arabe et plus à jour, dans le domaine occidental, que celle de tous ses devanciers. On peut donc espérer que l'historiographie arabe

s'orientera, dans les années à venir, non seulement vers une vision plus « objective » de l'histoire de Saladin, mais aussi vers l'analyse du discours dont il a fait l'objet et l'étude de la représentation qu'ont voulu en donner les auteurs arabes depuis le XII^{e} siècle jusqu'à nos jours.

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie sur Saladin et son temps est si abondante, qu'il n'est guère possible d'en donner ici une liste exhaustive. Les titres sélectionnés sont ceux qui ont directement servi à l'élaboration de cet ouvrage.

Les sources

Sources arabes et syriaques

ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī, *Kitāb al-Ifāda wa l-iʿtibār fī l-umūr al-mushāhada wa l-ḥawādith al-muʿāyana*, trad. S. de Sacy, *Relation de l'Égypte*, Paris, 1810. Éd. fac-similé du manuscrit autographe de la Bodleian Library et trad. anglaise K. H. Zand, J. A. et I. E. Videan, *The Eastern Key*, Londres, 1965.

Abū Shāma, *Kitāb al-rawḍatayn fī akhbār al-dawlatayn*, 2 vol., Būlāq, 1871-1875. Extraits éd. et trad. par A. C. Barbier de Meynard, *Recueils des historiens des croisades,Historiens orientaux*, IV et V, Paris, 1848-1906.

Abū Shāma, *Tarājim rijāl al-qarnayn al-sādis wa l-sābiʿ*, éd. al-Kawtharī, Le Caire, 1947.
M. Amari, *I diplomi arabi del R. archivio fiorentino*, Florence, 1863.
Bar Hebraeus, éd. et trad. E. A. W. Budge, *The Chronography of Gregory Abū l-Faraǧ the Son of Aaron,* 2 vol., Londres, 1932.
al-Bundārī, *Sanā al-Barq al-shāmī*, éd. F. al-Nabrāwī, Le Caire, 1979.
Chronique anonyme syriaque = Anonymi auctoris chronicon ad A.C. 1234 pertinens, t. II, trad. A. Abouna, *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, vol. 354, *Scriptores Syri*, t. 154, Louvain, 1974.
al-Dhahabī, *Siyar aʿlām al-nubalā'*, éd. S. al-Arna'ūṭ *et al.*, 25 vol., Beyrouth, 1981-1988.
al-Fāḍil, *Dīwān al-Qāḍī al-Fāḍil*, éd. A. Badawī et I. al-Ibyārī, Le Caire, 1961.
al-Fāḍil, *al-Durr al-naẓīma min tarassul ʿAbd al-Raḥīm*, éd. A. Badawī, Le Caire, s. d.
F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, trad. de l'italien par V. Pâques, Paris, 1977.
I. al-Ḥafṣī, *Correspondance officielle et privée d'al-Qāḍī al-Fāḍil*, thèse de doctorat de l'Université de Paris IV-Sorbonne, sous la direction de Ch. Pellat, 4 vol., Paris, 1979 (plus de huit cents lettres rassemblées à partir de vingt-et-un manuscrits et divers ouvrages imprimés).
al-Harawī, *Kitāb al-ishārāt ilā maʿrifat al-ziyārāt*, éd. et trad. J. Sourdel-Thomine, *Guide des lieux de pèlerinage,* 2 vol., Damas, 1953-1957.
al-Harawī, *al-Tadhkira al-Harawiyya fī l-ḥiyal al-ḥarbiyya*, éd. et trad. J. Sourdel-Thomine, « Les conseils du šayḫHarawī à un prince ayyūbide », *Bulletin d'études orientales*, XVII, 1961-1962, p. 205-266.

Histoire des patriarches = History of the Patriarchs of the Egyptian Church, éd. et trad. anglaise A. Khater et O. H. E.-K. H. S. Burmester, 4 vol., Le Caire, 1970-1974.
Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, éd. N. Riḍā, Beyrouth, 1965.
Ibn Abī l-Wafāʾ al-Qurashī, *al-Jawāhir al-muḍiyya fī ṭabaqāt al-Ḥanafiyya*, 2 tomes en un volume, Hyderabad, 1913.
Ibn al-ʿAdīm, *Bughyat al-ṭalab fī taʾrīkh Ḥalab*, éd. S. Zakkār, 11 vol., Damas, 1988.
Ibn al-ʿAdīm, *Zubdat al-ḥalab min taʾrīkh Ḥalab*, éd. S. Dahan, 3 vol., Damas, 1951-1968.
Ibn ʿAsākir, *Taʾrīkh Dimashq*, 2 vol., éd. Ṣ. al-D. Munajjid, Damas, 1951-1954 et éd. ʿU. al-ʿAmrawī,80 vol., Beyrouth, 1995-2000 ; trad. partielle N. Elisséeff, *La description de Damas d'Ibn ʿAsākir*, Damas, 1959.
Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī l-taʾrīkh*, 13 vol., Beyrouth, 1965-1967, réimpression de l'édition de C. J. Tornberg, Leyde, 1867, trad. anglaise D.S. Richards, *The Chronicle of Ibn al-Athīr for the Crusading Period from al-Kāmil fi-l-taʾrīkh*, 3 vol., Aldershot, 2006-2008.
Ibn al-Athīr, *al-Taʾrīkh al-bāhir fī l-dawla al-atābakiyya*, éd. ʿAbd al-Qādir Aḥmad Ṭulaymāt, Bagdad, 1963.
Ibn al-Dawādārī, *Kanz al-durar wa jāmiʿ al-ghurar*, t. VII, éd. S. ʿĀshūr, Le Caire, 1972.
Ibn al-Furāt, *Taʾrīkh al-duwal wa l-mulūk*, éd. Ḥ. al-Shammāʿ, vol. IV, part. 1 (années 563-586), Baṣra, 1967, vol. IV, part. 2 (587-599), Baṣra, 1969.
Ibn al-ʿImād, *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab*, éd. ʿA. al-Q. et M. al-Arnaʾūṭ, 10 vol., Damas-Beyrouth, 1986-1995.
Ibn Jubayr, *Riḥla*, éd. W. Wright revue par M. J. De Goeje, *E. J. W. Gibb Memorial Series*, V, Leyde-Londres, 1907, trad. M. Gaudefroy-

Demombynes, *Voyages*, 4 vol., Paris, 1949-1965.
Ibn Jumayʿ, *al-Maqāla al-Ṣalāḥiyya fī iḥyā' al-ṣināʿa al-ṭibbiyya*, éd. et trad. anglaise H. Fähndrich, *Treatise to Ṣalāḥ ad-Dīn on the Revival of the Art of Medecine*, *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, XLVI, 3, Wiesbaden, 1983.
Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa l-nihāya*, éd. Ṣ. al-ʿAṭṭār *et alii*, 11 vol., Beyrouth, 1998-2001.
Ibn Khaldūn, *Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima),* trad. V. Monteil, 3 vol., Beyrouth, 1967-1968 et trad. anglaise, F. Rosenthal, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, 3 vol., New York, 1958.
Ibn Khallikān, *Kitāb wafayāt al-aʿyān wa anbā' abnā' al-zamān*, éd. I. ʿAbbās, 8 vol., Beyrouth, 1968-1972, trad. M. G. de Slane, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, 4 vol., Paris-Londres, 1843-1871.
Ibn Mammātī, *Kitāb qawānīn al-dawāwīn,* éd. A. S. Atiya, Le Caire, 1943.
Ibn Rajab, *Kitāb al-dhayl ʿalā ṭabaqāt al-ḥanābila*, éd. M. H. al-Fiqqī, Le Caire, 2 vol., 1952.
Ibn Shaddād Bahā' al-Dīn, *al-Nawādir al-sulṭāniyya wa l-maḥāsin al-Yūsufiyya*, éd. J. al-Dīn al-Shayyāl, Le Caire, 1964 ; extraits éd. et trad. dans *Recueils des historiens des croisades,Historiens orientaux*, III, Paris, 1884, p. 1-370 ; trad. anglaise, D. S. Richards, *The Rare and Excellent History of Saladin*, Aldershot, 2001.
Ibn Shaddād ʿIzz al-Dīn, *al-Aʿlāq al-khaṭīra fī dhikr umarā' al-Shām wa l-Jazīra*, éd. D. Sourdel, Damas, 1953 (description d'Alep) ; éd. S. al-Dahhān, Damas, 1956 (description de Damas) et 1963 (description de Liban-Palestine-Jordanie).
Ibn al-Ṭuwayr, *Nuzhat al-muqlatayn fī akhbār al-dawlatayn,* éd. A. F. Sayyid, Beyrouth, 1992.
Ibn ʿUnayn, *Dīwān*, éd. Khalīl Mardam Bey, Damas, 1946.

Ibn Wāṣil, *Mufarrij al-kurūb fī akhbār Banī Ayyūb*, éd. J. al-D. al-Shayyāl (vol. 1 à 3), Ḥ. Rabīʿ, S. ʿĀshūr (vol. 4 et 5), ʿU. ʿA. Tadmurī (vol. 6), 6 vol., Le Caire, 1953-2004.
al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-mushtāq fī-khtirāq al-āfāq*, éd. E. Cerulli, F. Gabrieli, G. Levi Della Vida *et al.*, *Opus Geographicum*, Istituto universitario orientale di Napoli, 9 fascicules, Naples-Rome, 1970-1984 ; éd. et trad. partielles R. Dozy et M.J. De Gœje, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, Leyde, 1866.
ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Barq al-shāmī,* t. V (années 578-580/1182-1185), éd. F. Ḥusayn, ʿAmman, 1987.
ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *Kitāb al-fatḥ al-qussī fī l-fatḥ al-qudsī*, éd. Landberg, Leyde, 1888, trad. H. Massé, *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin*, Paris, 1972.
al-Khazrajī, *Taʿrīkh dawlat al-Akrād wa l-Atrāk*, ms. Istanbul, Suleymaniye, Hekimoğı Paša, 695.
al-Makhzūmī, *Kitāb al-minhāj fī ʿilm kharāj Miṣr*, éd. C. Cahen et Y. Rāġib, Le Caire, 1986.
al-Manṣūr ibn Shāhanshāh, *Miḍmār al-ḥaqā'iq wa sirr al-khalā'iq*, éd. Ḥasan Ḥabashī, Le Caire, 1968 (années 575 à 582/1180-1186).
al-Maqrīzī, *Ittiʿāz al-ḥunafā'*, éd. M. Ahmad, Le Caire, 1973.
al-Maqrīzī, *Kitāb al-mawāʿiẓ wa l-iʿtibār bi dhikr al-khiṭaṭ wa l-athār*, éd. Būlāq, 1880 ; éd. A. Fu'ād Sayyid, 5 tomes en 6 vol., Londres, 2002-2004.
al-Maqrīzī, *Kitāb al-muqaffā al-kabīr*, éd. M. al-Yaʿlāwī, 8 vol., Beyrouth, 1991.
al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk li maʿrifat duwal al-mulūk*, t. I/1 et I/2, éd. M. Ziyāda, Le Caire, 1956, trad. de la période ayyoubide (567-648/1171-1250) R. J. C. Broadhurst, *A History of the Ayyūbid Sultans of Egypt*, Boston, 1980.

Michel le Syrien, *Chronique syriaque*, éd. et trad. J.-B. Chabot, 4 vol., Paris, 1899-1914.
Mujīr al-Dīn, *al-Unsal-jalīl bi-ta'rīkh al-Quds wa l-Khalīl*, 2 vol., Najaf, 1968, trad. partielle H. Sauvaire, *Histoire de Jérusalem et d'Hébron depuis Abraham jusqu'à la fin du xv^e^ siècle de J.-C. Fragments de la chronique de Moudjir-ed-dyn traduits sur le texte arabe*, Paris, 1876.
al-Mundhirī, *al-Takmila li-wafayāt al-naqala*, éd. B. ʿA. Maʿrūf, 4 vol., Beyrouth, 1981.
al-Nābulusī, *Kitāb lumaʿ al-qawānīn al-muḍiyya fi dawāwīn al-Diyār al-Miṣrīya*, éd. C. Cahen et C. Becker, *Bulletin d'études orientales*, XVI, 1960, p. 1-78 et 118-134.
al-Nuʿaymī, *al-Dāris fi ta'rīkh al-madāris,* éd. J. al-Ḥasanī, 2 vol., Damas, 1948-1951.
al-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-aʿshā fī ṣināʿat al-inshā'*, éd. M. ʿAbd al-Rasūl Ibrāhīm, 2^e^ éd., 14 vol., Le Caire, 1963.
RHC Or. = *Recueils des historiens des croisades, Historiens orientaux*, 5 vol., Paris, 1872-1906.
H. Sauvaire, « La description de Damas » (traduction d'al-ʿIlmawī, auteur d'un abrégé d'al-Nuʿaymī), *Journal asiatique*, 9^e^ série, III, 1894, p. 251-318, 385-501 ; IV, 1894, p. 242-331, 460-503 ; V, 1895, p. 269-315, 377-411 ; VI, 1895, p. 221-313, 409-484 ; VII, 1896, p. 185-285, 369-459.
al-Shayzarī, *Kitāb nihāyat al-rutba fī ṭalab al-ḥisba,* éd. al-Bāz al-ʿArīnī, Le Caire, 1948, trad. W. Behrnauer, « Mémoire sur les institutions de police chez les Arabes, les Persans et les Turcs », *Journal asiatique*, 5^e^ série, XVI, 1860, p. 347-392, XVII, 1861, p. 5-76.
Sibṭ Ibn al-Jawzī, *Mir'āt al-zamān*, éd. Hyderabad, t. VIII (partie 1 et 2), 1951-1952 (années 495-654/1101-1256).

al-Subkī, *Ṭabaqāt al-shāfiʿiyya al-kubrā*, éd. M. al-Ṭanāḥī et A. al-Ḥilū, 10 vol., Le Caire, 1964-1976.
al-Ṭarsūsī, *Tabṣirat arbāb al-albāb,* éd. et trad. partielles C. Cahen, « Un traité d'armurerie composé pour Saladin », *Bulletin d'études orientales*, XII, 1947-48, p. 103-163 ; ms. Bodleian, Hunt. 264.
The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries Attributed to Abū Ṣāliḥ, The Armenian, éd. et trad. B. T. A. Evetts et A. J. Butler, Oxford, 1895 ; éd. Evêque Samuel, *Abu al-Makarem : History of the Churches and Monasteries in Lower Egypt in the 13th Century*, Le Caire, 1992.
*The Sea of Precious Virtues(*Baḥr al-Fawā'id*),A Medieval Islamic Mirror for Princes*, trad. J. S. Meisami, Salt Lake City, 1991.
ʿUmāra, *al-Nukta al-ʿaṣriyya fī akhbār al-wuzarā' al-Miṣriyya*, éd. H. Derenbourg, *Oumara du Yémen, sa vie et son œuvre*, Paris, 1897-1904.
Usāma Ibn Munqidh, *Kitāb al-iʿtibār*, trad. A. Miquel, *Des enseignements de la vie. Souvenirs d'un gentilhomme syrien du temps des croisades*, Paris, 1983, et P. K. Hitti, *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades, Memoirs of Usāmah Ibn Munqidh*, 3e éd., Princeton, 1987.
al-Wahrānī, *Manāmātal-Wahrānī wa maqāmātuhu wa rasā'iluh*, éd. I. Shaʿlān et M. Naghash, Le Caire, 1968.
Yāqūt, *Muʿjam al-buldān*, 5 vol., Beyrouth, 1955-1957.
Yāqūt, *Muʿjam al-udabā'*, éd. D. S. Margoliouth, 20 tomes en 10 vol., 3e éd., Le Caire, 1980.

Sources en langues occidentales

Ambroise, *L'Estoire de la Guerre Sainte*, éd. et trad. G. Paris, Paris, 1897 ; éd. et trad. M. Ailes et M. Barber, *The History of the Holy*

War, Ambroise's Estoire de la Guerre Sainte, 2 vol., Woodbridge, 2003.
Burchard de Strasbourg, éd. et trad. italienne S. de Sandoli, *Itinera Hierosolymitana crucesignatorum(saec. XII-XIII)*, Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior, n° 24, vol. II, Jérusalem, 1980, p. 393-411.
Chronique d'Ernoul et de Bernard le trésorier, éd. L. de Mas Latrie, Paris, 1871.
Croisades et pèlerinages, récits, chroniques et voyages en Terre sainte, XII^e^-XVI^e^ siècle, dir. D. Régnier-Bohler, Paris, 1997.
De expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum, libellus, éd. J. Stevenson en appendice à l'édition de Ralph Coggeshall, *Chronicon Anglicanum*, Rolls Series, 66, Londres, 1875, p. 209-262, extraits trad. J. A. Brundage, *The Crusades : a Documentary Survey*, Milwaukee, 1962, p. 153-163.
Estoires d'Outremer et de la naissance de Salehadin, éd. M. Jubb, Londres, 1990.
Guillaume de Tyr, *Chronique*, éd. R. B. C. Huygens (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis, 63, 63A), 2 vol., Turnhout, 1986, trad. E. A. Babcock et A. C. Krey, *A History of Deeds Done Beyond the Sea,* New York, 1941, réimp. 1976.
Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi auctore, ut videtur, Ricardo canonico Sanctae Trinitatis Londoniensis, éd. W. Stubbs, *Chronicles and Memorials of the Reign of Richard I*, vol. 1, Roll Series, 38-1, Londres, 1864 ; *Das Itinerarium peregrinorum. Eine zeitgenössische englische Chronik zum dritten Kreuzzug in ursprünglicher Gestalt* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 18), éd. H. E. Mayer, Stuttgart, 1962 ; trad.H. J. Nicholson, *Chronicle of the Third Crusade. A Translation of the Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi*, Aldershot, 1997.

Jacques de Vitry, *Historia Hierosolimitana*, éd. J. Bongars, *Gesta Dei per Francos*, Hanau, 1611, I, 1095, trad. M.-G. Grossel, *Histoire orientale de Jacques de Vitry*, Paris, 2005.
Jacques de Vitry, *Lettres de la cinquième croisade*, éd. R. B. C. Huygens et trad. G. Duchet-Suchaux, Brepols, 1998.
L'Estoire de Eracles empereur et la conqueste de la terre d'Outremers, éd. *Recueils des historiens des croisades,Historiensoccidentaux*, II, p. 483-639 (cf. *infraLa Continuation de Guillaume de Tyr*).
La Continuation de Guillaume de Tyr (1184-1197), éd. M. R. Morgan, Paris, 1982, trad. anglaise *The Conquest of Jerusalem and the Third Crusade*, trad. P. W. Edbury, Aldershot, 1996.
La Fille du comte de Ponthieu et *Jehan d'Avesnes,* dans *Splendeurs de la cour de Bourgogne*, Paris, 1995, p. 373-464.
Novellino, suivi de Contes de chevaliers du temps jadis, introduction, traduction et notes de G. Genot et P. Larivaille, Paris, 1988.
Pierre Tudebode, *Historia de Hierosolymitano itinere*, éd. J. H. et L. L. Hill, Paris, 1977 ; trad. J. H. Hill et L. L. Hill, Philadelphie, 1974.
Récits d'un ménestrel de Reims, éd. Natalis de Wailly, Paris, 1876, trad. en français moderne M.-G. Grossel, Valenciennes, 2002.
RHC Occ. = Recueils des historiens des croisades,Historiensoccidentaux, 5 vol., Paris, 1844-1895.
Roger de Howden, *Chronica,* éd. W. Stubbs, Rolls Series, 51, 4 vol., Londres, 1868-1871.
Saladin. Suite et fin du deuxième cycle de la croisade, éd. L. S. Crist, Genève-Paris, 1972, partiellement traduit par M. de Combarieu du Grès, dans *Croisades et pèlerinages.Récits, chroniques et voyages en Terre sainte, XII^e^-XVI^e^ siècle*, dir. D. Régnier-Bohler, Paris, 1997, p. 417-496.

Thietmar, « Le pèlerinage de Maître Thietmar », trad. C. Deluz, *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre sainte, XII^e^-XVI^e^ siècle*, dir. D. Régnier-Bohler, Paris, 1997, p. 928-958.

Ouvrages généraux et instruments de recherche

E. Ashtor, *Histoire des prix et des salaires dans l'Orient médiéval*, Paris, 1969.

C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, 2 vol., Weimar-Berlin, 1898-1902, 2e éd. Leyde, 1943-1949 ; 3 suppl. Leyde, 1937-1942.

EI 2 = *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., 12 vol., Leyde, 1960-2007.

Encyclopaedia Judaica, éd. C. Roth et G. Wigoder, 17 vol., Jérusalem, 1971-1972.

S. D. F. Goitein, *A Mediterranean Society : the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 vol., Berkeley-Los Angeles-Londres, 1967-1993.

W. Heyd, *Geschichte des Levantehandels im Mittelalter,* 2 vol., Stuttgart, 1879, trad. française, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Âge*, 2 vol., Leipzig 1885-1886, réimpression anastatique, Amsterdam, 1983.

RCEA = *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, dir. E. Combe, J. Sauvaget, G. Wiet *et al.*, 17 vol., Le Caire, 1931-1982.

J. Riley-Smith, *Atlas des croisades*, trad. C. Cantoni, Paris, 1996.

The Cambridge History of Egypt, vol. 1, *Islamic Egypt, 640-1517*, éd. C. F. Petry, Cambridge, 1998.

Ouvrages sur Saladin et son temps

M. J. Ailes, « The Admirable Enemy ? Saladin and Saphadin in Ambroise's *Estoire de la Guerre Sainte* », *Knighthoods of Christ. Essays on the History of the Crusades and the Knights Templar, Presented to Malcom Barber*, éd. N. Housley, Aldershot, 2007, p. 51-64.

E. Ashtor, « Saladin and the Jews », *Hebrew Union College Annual*, XXVII, 1956, p. 310-313.

M. M. ʿAwad, *Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbī bayn al-ta'rīkh wa l-ustūra*, Le Caire, Dār ʿAyn, 2008.

A. S. Baadj, *Saladin, the Almohads and the Banū Ghāniya: the contest for North Africa (12th and 13th centuries)*, Leyde, 2015.

P. Balog, *The Coinage of the Ayyubids*, Londres, 1980.

M. L. Bates et D. M. Metcalf, « Crusader Coinage with Arabic Inscriptions », K. M. Setton(éd. général), *A History of the Crusades*, VI, *The Impact of the Crusades on Europe*, éd. H. W. Hazard et N. Zacour, Madison, 1989, p. 421-482.

C. M. Brand, « The Byzantines and Saladin, 1185-1192 : Opponents of the Third Crusade », *Speculum*, 37, 1962, p. 167-181.

C. Cahen, « Indigènes et croisés. Quelques mots à propos d'un médecin d'Amaury et de Saladin », *Syria*, XV, 1934, p. 351-360.

C. Cahen, *La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, Paris, 1940.

C. Cahen, « Contribution à l'étude des impôts dans l'Égypte médiévale », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, V, 3, 1962, p. 244-278.

C. Cahen, « Douanes et commerce dans les ports méditerranéens de l'Égypte médiévale d'après le Minhādj d'al-Makhzūmī », *Journal of*

the Economic and Social History of the Orient, VII, 1964, p. 217-314, rééd. dans C. Cahen, *Makhzūmiyyāt. Études sur l'histoire économique et financière de l'Égypte médiévale*, Leyde, 1977, p. 57-154.
C. Cahen, *Orient et Occident au temps des croisades*, Paris, 1983.
A. Champdor, *Saladin, le plus pur héros de l'islam*, Paris, 1956.
G. Cipollone, *Cristianità-Islam.Cattività e liberazione in nome di Dio. Il tempo di Innocenzo III dopo "il 1187"*, Rome, 1992.
G. Cipollone(éd.), *La liberazione dei "captivi" tra Cristianità e Islam. Oltre la crociata e il Gihad : tolleranza e servizio umanitario* (Rome, 16-19 septembre 1998), Vatican, 2000.
P. M. Cobb, *Usama ibn Munqidh. Warrior Poet of the Age of Crusades*, Oxford, 2005.
K. A. C. Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt, II, Ayyubids and Early Bahrite Mamluks, 1171-1326*, Oxford, 1960.
A.-M. Eddé, *La Principauté ayyoubide d'Alep (579/1183-658/1260)*, Freiburger Islamstudien, XXI, Stuttgart, 1999.
A.-M. Eddé et F. Micheau, *L'Orient au temps des croisades*, Paris, 2002.
A.-M. Eddé, « Saladin's Religious Foundations in Damascus : Some New Hypotheses », *Living Islamic History : Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand*, éd. Y. Suleiman, Édimbourg (parution prévue en 2008).
A. S. Ehrenkreutz, « The Place of Saladin in the Naval History of the Mediterranean Sea in the Middle Ages », *Journal of the American Oriental Society*, 75, 1955, p. 100-116.
A. S. Ehrenkreutz, « The Crisis of the Dīnār in the Egypt of Saladin », *Journal of the American Oriental Society*, 76, 1956, p. 178-184.
A. S. Ehrenkreutz, *Saladin*, New York, 1972.

N. Elisséeff, *Nūr ad-Dīn, un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades*, 3 vol., Damas, 1967.
J. France, *Hattin*, Oxford, 2015.
Y. Frenkel, « Political and social aspects of Islamic religious endowments (*awqāf*) : Saladin in Cairo (1169-1173) and Jérusalem (1187-1193) », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 62, 1999, p. 1-20.
Y. Friedman, *Encounter between Enemies. Captivity and Ransom in the Latin Kingdom of Jerusalem*, 2002.
J.-C. Garcin, *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale : Qūṣ*, Le Caire, 1976.
M. Gaudefroy-Demombynes, « Une lettre de Saladin au calife almohade », *Mélanges René Basset, Études nord-africaines et orientales*, 2 vol., Paris, 1923-1925, II, p. 279-304.
H. A. R. Gibb, « The Arabic Sources for the Life of Saladin », *Speculum*, XXV, 1950, p. 58-72.
H. A. R. Gibb, « The Armies of Saladin », *Cahiers d'histoire Égyptienne*, série 3, fasc. 4, Le Caire, 1951, p. 304-320, rééd. dans H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, éd. S. J. Shaw et W. R. Polk, Londres, 1962, p. 74-90.
H. A. R. Gibb, « The Achievement of Saladin », *Bulletin of the John Rylands Library*, 35, 1952, p. 44-60.
H. A. R. Gibb, « Al-Barq al-Shāmī : The History of Saladin by the Kātib ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 52, 1953-1955, p. 93-115. rééd. dans H. A. R. Gibb, *Saladin : Studies in Islamic History*, éd. Q. Ibish, Beyrouth, 1974, p. 76-103.
R. Grousset, *Histoire des croisades*, 3 vol., Paris, 1934-1936.
H. Halm, « The Re-establishment of Sunnī fiqh in Jerusalem under Ayyūbid Rule », *The Third International Conference on Bilād al-Shām :*

Palestine (19-24 avril 1980), vol. I : *Jerusalem*, Amman, 1983.
A. Hartmann, *An-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180-1225). Politik, Religion, Kultur in der späten ʿAbbāsidenzeit*, Berlin-New York, 1975.
S. Heidemann, C. Müller, Y. Rāġib, « Un décret d'al-Malik al-ʿĀdil 571/1176 relatif aux moines du mont Sinaï », *Annales islamologiques*, 31, 1997, p. 81-107.
H. A. Hein, *Beiträge zur ayyubidischen Diplomatik*, Dissertation, Fribourg-en-Brisgau, 1968.
C. Hillenbrand, *The Crusades. Islamic Perspectives*, Édimbourg, 1999.
P. M. Holt, « Saladin and His Admirers : a Biographical Reassessment », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 46, 1983, p. 235-239.
P. M. Holt, « The Sultan as Ideal Ruler : Ayyubid and Mamluk Prototypes », *Süleyman the Magnificent and His Age. The Ottoman Empire in the Early Modern World*, éd. M. Kunt et C. Woodhead, Londres-New York, 1995, p. 122-137.
R. S. Humphreys, *From Saladin to the Mongols. The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*, New York, 1977.
R. S. Humphreys, « Women as Patrons of Religious Architecture in Ayyubid Damascus », *Muqarnas*, 11, 1994, p. 35-54.
R. B. C. Huygens, « La campagne de Saladin en Syrie du Nord (1188) », *Colloque Apamée de Syrie. Bilan de recherches archéologiques 1969-1971*, Bruxelles, 1974, p. 273-283.
F. Imbert, « Une nouvelle inscription de Saladin sur la muraille ayyûbide du Caire », *Annales Islamologiques*, n° 42, 2008, p. 409-421.
D. Jacoby, « Les Italiens en Égypte aux XII^e^ et XIII^e^ siècles : du comptoir à la colonie ? », *Coloniser au Moyen Âge*, dir. M. Balard et A. Ducellier, Paris, 1995, p. 76-89 et 102-107, reproduit dans *Les*

Relations des pays d'Islam avec le monde latin, du milieu du x^e^ siècle au milieu du xiii^e^ siècle, articles réunis par F. Micheau, Paris, 2000, p. 348-382.
S. Jadon, « The Physicians of Syria during the Reign of Ṣalāḥ al-Dīn (570-589/1174-1193 », *Journal of the History of Medecine and Allied Sciences*, 25, 1970, p. 323-340.
B. James, *Saladin et les Kurdes. Perception d'un groupe au temps des Croisades*, Paris, 2006.
M. Jubb, « Saladin vu par Guillaume de Tyr et par l'Eracles : changement de perspectives », *Autour de la première croisade*, éd. M. Balard, Paris, 1996, p. 443-451.
B. Z. Kedar, « The Battle of Ḥaṭṭīn Revisited », *The Horns of Ḥaṭṭīn,* éd. B. Z. Kedar, Londres, 1992, p 190-207.
B. Z. Kedar (éd.), *The Horns of Ḥaṭṭīn*, Londres, 1992.
B. Z. Kedar, « Croisade et *Jihâd* vus par l'ennemi, une étude des perceptions mutuelles des motivations », *Autour de la première croisade*, éd. M. Balard, Paris, 1996, p. 345-355.
L. Korn, « "Die Bauten Saladins" : Kairo, Damaskus und Jerusalem in der Baupolitik des an-Nāṣir Ṣalāḥ ad-Dīn Yūsuf Ibn Ayyūb », *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, éd. U. Vermeulen et D. De Smet, II, Louvain, 1998, p. 209-235.
L. Korn, « The Structure of Architectural Patronage in Ayyubid Jerusalem », *Governing the Holy City. The Intersection of Social Groups in Jerusalem between the Fatimid and the Ottoman Period*, éd. L. Korn et J. Pahlitzsch, Wiesbaden, 2004, p. 71-89.
L. Korn, *Ayyubidische Architektur in Ägypten und Syrien. Bautätigkeit im Kontext von Politik und Gesellschaft 564-658/1169-1260*, 2 vol., Heidelberg, 2004.
L'Orient de Saladin, l'art des Ayyoubides, Exposition présentée à l'Institut du monde arabe, Paris, du 23 octobre 2001 au 10 mars

2002, Paris, 2001.
St. Lane-Poole, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem*, Londres, 1906, rééd. avec une nouvelle introduction de D. C. Nicolle, Londres, 2002.
G. Le Strange, *Palestine under the Moslems. A Description of Syria and the Holy Land*, Londres, 1890, rééd. Beyrouth, 1965.
G. Leiser, « Ḥanbalism in Egypt before the Mamlûks », *Studia Islamica,* LIV, 1981, p. 155-181.
Y. Lev, *Saladin in Egypt,* Leyde, 1999.
Y. Lev, « Charity and Social Practice in Egypt and Syria from the Ninth to the Twelfth Century », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 24, 2000, p. 472-507.
Y. Lev, « Treatment of Prisoners of War during the Fatimid-Ayyubid Wars with the Crusaders », *Tolerance and Intolerance : Social Conflict in the Age of the Crusades*, éd. M. Gervers et J. M. Powell, Syracuse (New-York), 2001, p. 11-27.
Y. Lev, *Charity, Endowments and Charitable Institutions in Medieval Islam*, Gainesville (Floride), 2005.
B. Lewis, « Saladin and the Assassins », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 15, 1953, p. 239-245.
B. Lewis, « Maïmonides, Lionheart and Saladin », *Eretz-Israël*, VII, 1963, p. 70-75, reproduit sous le titre « The Sultan, the King and the Jewish Doctor » dans B. Lewis, *Islam in History : Ideas, Men and Events in the Middle East,* Londres, 1973, p. 166-176.
B. Lewis, *Les Assassins. Terrorisme et politique dans l'Islam médiéval*, Bruxelles, 1982.
G. Ligato, « Saladino e i prigionieri di guerra », *La liberazione dei "captivi" tra Cristianità e Islam. Oltre la crociata e il Ğihād : tolleranza e servizio umanitario* (Rome, 16-19 septembre 1998), éd. G. Cipollone, Vatican, 2000, p. 649-654.

G. Ligato, *La croce in catene. Prigionieri e ostaggi cristiani nelle guerre di Saladino (1169-1193)*, Spolète, 2005.
D. P. Little, « Jerusalem under the Ayyūbids and Mamlūks, 1187-1516 AD », *Jerusalem in History,* éd. K. J. Asali, Londres, 1989.
M. C. Lyons et D. E. P. Jackson, *Saladin. The Politics of Holy War*, Cambridge, 1982.
N. D. MacKenzie, *Ayyubid Cairo. A Topographical Study*, Le Caire, 1992.
L. F. C. Marin, *Histoire de Saladin, sulthan d'Égypte et de Syrie*, Paris, 1758.
H. E. Mayer, *The Crusades*, 2e éd. revue et complétée, Oxford, 1988.
C. P. Melville et M. C. Lyons, « Saladin's Ḥaṭṭīn Letter », in B. Z. Kedar (éd.), *The Horns of Ḥaṭṭīn*, Londres, 1992, p. 208-212.
B. Michaudel, *Les Fortifications ayyoubides et mameloukes en Syrie côtière de la fin du XIIe siècle au début du XIVe siècle*, thèse de doctorat de l'université de Paris IV-Sorbonne, sous la direction de M. Barrucand et A.-M. Eddé, Paris, 2005.
B. Michaudel, « La poliorcétique au temps de Saladin. L'exemple de la campagne militaire de 1188 en Syrie côtière », *Annales Islamologiques*, n° 43, 2009, p. 245-272.
V. Minorsky, « Prehistory of Saladin », V. Minorsky, *Studies in Caucasian History*, Cambridge, 1953, p. 107-168.
A. Moaz, « Note sur le mausolée de Saladin à Damas : son fondateur et les circonstances de sa fondation », *Bulletin d'études orientales*, XXXIX-XL, 1987-1988, p. 183-189.
H. Möhring, *Saladin und der Dritte Kreuzzug*, Wiesbaden, 1980.
H. Möhring, « Heiliger Krieg und politische Pragmatik : Salahadinus Tyrannus », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 39, 1983, p. 417-466.

H. Möhring, « Mekkawallfahrten orientalischer und afrikanischer Herrscher im Mittelalter », *Oriens*, 1994, 34, p. 314-329.
H. Möhring, « Zwischen Joseph-Legende und Mahdi-Erwartung : Erfolge und Ziele Sultan Saladins im Spiegel zeitgenössicher Dichtung und Weissagung », *War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th-15th Centuries*, éd. Y. Lev, Leyde, 1997, p. 177-225.
H. Möhring, « Zwei aiyūbidische Briefe an Alexander III. und Lucius III. bei Radulf de Diceto zum Kriegsgefangenenproblem », *Archiv für Diplomatik*, 46, 2000, p. 197-216.
H. Möhring, *Saladin, Der Sultan und seine Zeit 1138-1193*, Munich, 2005, trad. anglaise (D.S. Bachrach), *Saladin, the Sultan and his times, 1138-1193*, Baltimore, 2008.
A. Morabia, *Le Gihad dans l'islam médiéval*, Paris, 1993.
J.-M. Mouton, « Autour des inscriptions de la forteresse de Ṣadr (Qalʿat al-Ǧindī au Sinaï », *Annales islamologiques*, XXVIII, 1994, p. 71-77.
J.-M. Mouton et S. Ṣ. ʿAbd al-Malik, « La forteresse de l'île de Graye (Qalʿat Ayla) à l'époque de Saladin, étude épigraphique et historique », *Annales islamologiques*, XXIX, 1995, p. 75-90.
J.-M. Mouton, S. Ṣ. ʿAbd al-Malik, O. Jaubert, C. Piaton, « La route de Saladin (*ṭarīq Ṣadr wa Ayla*) au Sinaï », *Annales islamologiques*, 30, 1996, p. 41-70.
J.-M. Mouton, « La conquête de la Cyrénaïque et de la tripolitaine par Qarāqūsh : initiative individuelle ou entreprise d'État ? », *Aux rivages des Syrtes : la Libye, espace et développement de l'Antiquité à nos jours*, éd. Ch. Chanson-Jabeur, D. Gallet, A. Laronde, Ch. Lochon, Paris, 2000, p. 59-69.
J.-M. Mouton : « Les bédouins entre Syrie et Égypte au temps des croisades », *Orient et Occident du IX^e^ au XV^e^ siècle*, éd. G. Jehel,

Paris, 2000, p. 293-300.
J.-M. Mouton, *Saladin, le sultan chevalier*, Paris, 2001.
J.-M. Mouton, « Saladin et les bédouins du Sinaï », *Le Sinaï de la conquête arabe à nos jours*, éd. J.-M. Mouton, Le Caire, 2001, p. 197-206.
J.-M. Mouton (dir.), *Ṣadr, une forteresse de Saladin au Sinaï*, Paris, 2010.
J.-M. Mouton, D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *Gouvernance et libéralités de Saladin d'après les données inédites de six documents arabes*, Documents relatifs à l'histoire des croisades, Paris, 2015.
S. M. Naṣrâ, *al-Qāḍī al-Fāḍil wa Ṣalāḥ al-Dīn wa l-waḥda al-islāmiyya*, Le Caire, 1990.
D. Nicolle, *Saladin: leadership, strategy, conflict*, Oxford, 2011.
W. Nuwayhiḍ, *Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbī,Suqūt al-Quds wa taḥrīruhā, (qirā'a muʿāṣira)*, Beyrouth, 1997.
J. Pahlitzsch, « The Transformation of Latin Religious Institutions into Islamic Endowments by Saladin in Jerusalem », *Governing the Holy City. The Interaction of Social Groups in Jerusalem between the Fatimid and the Ottoman Period*, éd. J. Pahlitzsch et L. Korn, Wiesbaden, 2004, p. 47-69.
Ch. Pellat, « Un traité de *ḥisba* signé : Saladin », *Studi in onore di Francesco Gabrieli,* éd. R. Traini, Rome, 1984, II, p. 593-598.
L. Pouzet, *Damas au VII^e^/XIII^e^ siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Beyrouth, 1988.
J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, trad. de l'hébreu revue et complétée, 2 vol., 2^e^ éd., Paris, 1975.
J. Prawer, « Social Classes in the Crusaders States : the "Minorities" »,K. M. Setton (éd. général), *History of the Crusades*, V, *The impact oftheCrusades on the Near East*, éd H. W. Hazard et N. P. Zacour, Madison-Londres, 1985, p. 59-116.

J. Prawer, *The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford, 1988.
Q. Qalʿajī, *Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī*, Beyrouth, 1956.
H. Rabie, *The Financial System of Egypt, 564-741/1169-1341*, Londres, 1972.
A. Raymond, *Le Caire*, Paris, 1993.
J. Richard, *Histoire des croisades*, Paris, 1996.
J. Richard, « Les prisonniers et leur rachat au cours des croisades », *Fondations et œuvres charitables au Moyen Âge*, éd. J. Dufour et H. Platelle, Paris, 1999, p. 63-73.
J. Richard, « The Adventure of John Gale, Knight of Tyre », *The Experience of Crusading*, éd. P. W. Edbury et J. Phillips, 2 vol., Cambridge, 2003, II, *Defining the Crusader Kingdom*, p. 189-195.
D. S. Richards, « The Early History of Saladin », *Islamic Quarterly*, 17, 1973, p. 140-159.
D. S. Richards, « A Consideration of Two Sources for the Life of Saladin », *Journal of Semitic Studies*, XXV, 1980, p. 46-65.
D. S. Richards, « Saladin's Hospital in Jerusalem : Its Foundation and Some Later Archival Material », *The Frankish Wars and their Influence on Palestine*, éd. Kh. Athamina et R. Heacock, Birzeit, 1994, p. 70-83.
L. Richter-Bernburg, *Der syrische Blitz. Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung*, Beiruter Texte und Studien 52, Stuttgart, 1998.
J. Rikabi, *La Poésie profane sous les Ayyûbides et ses principaux représentants*, Paris, 1949.
R. Röhricht, *Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100-1291)*, Innsbruck, 1898, reprint Amsterdam, 1966.
D. Sack, *Damaskus : Entwicklung und Struktur einer orientalisch-islamischen Stadt*, Mayence, 1989, trad. arabe Q. Ṭuwayr, 2005,

Damas.
Saladin und die Kreuzfahrer, éd. A. Wieczorek, M. Fansa, H. Meller, Mayence, 2005.
Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī bi-munāsabat murūr 800 sana ʿalā wafātihi (Ṣalāḥ al-Dīn l'Ayyoubide. Huit centième anniversaire de sa mort), numéro spécial de *Dirāsāt Islāmiyya*, 5, Beyrouth, 1994-1995 (actes du colloque organisé à Beyrouth, en 1993, par l'Institut des hautes études islamiques).
J. Sauvaget, « Le cénotaphe de Saladin », *Revue des arts asiatiques*, 1930, p. 168-175.
K. M. Setton (éd. général), *A History of the Crusades* : I. *The First Hundred Years*, éd. M. W. Baldwin, 2e éd., Madison, 1969 ; II. *The Later Crusades, 1189-1311*, éd. R. L. Wolff et H. W. Hazard, 2e éd. Madison, 1969 ; V. *The impact oftheCrusades on the Near East*, éd. H. W. Hazard et N. P. Zacour, Madison-Londres, 1985 ; VI. *The Impact of the Crusades on Europe*, éd. H. W. Hazard et N. P. Zacour, Madison, 1989.
E. Sivan, « Note sur la situation des chrétiens à l'époque ayyoubide », *Revue d'histoire des religions*, 172, 1967, p. 117-130.
E. Sivan, *L'Islam et la croisade : idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades*, Paris, 1968.
E. Sivan, « Saladin et le calife al-Nāṣir », *Scripta Hierosolymitana*, 23, *Studies in History*, Jérusalem, 1972, p. 126-145.
G. R. Smith, *The Ayyūbids and Early Rasūlids in the Yemen (567-694/1173-1295*), 2 vol., Londres, 1974-1978.
P. Smoor, « ʿUmāra's Poetical Views of Shāwar, Dirghām, Shīrkūh and Ṣalāḥ al-Dīn as Viziers of the Fatimid Caliphs », *Culture and Memory in Medieval Islam. Essays in Honour of Wilferd Madelung*, éd. F. Daftary et J. W. Meri, Londres-New York, 2003, p. 410-432.

D. Sourdel et J. Sourdel-Thomine, *Certificats de pèlerinage d'époque ayyoubide. Contribution à l'histoire de l'idéologie de l'islam au temps des croisades*, Paris, 2006.
J. Van Reeth, « La barque de l'Imām ash-Shāfiʿī », *Egyptand Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, éd. U. Vermeulen et D. De Smet, II, Louvain, 1998, p. 249-264.
G. Wiet, « Les inscriptions de Saladin », *Syria*, III, 1922, p. 307-328.
M. Winter, « Saladin's Religious Personality, Policy, and Image », *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, éd. J. L. Kraemer, Oxford, 1986, p. 309-322.
800 ʿām, Ḥiṭṭīn Ṣalāḥ al-Dīn wa l-ʿamal al-ʿarabī al-muwaḥḥid, actes du colloque organisé par *al-Lajna al-Miṣriyya li taḍāmun al-shuʿūb al-ifrīqiyya al-āsiyawiyya* (Comité égyptien pour la solidarité afro-asiatique) et le Centre d'études arabes de Londres, Le Caire, 1989.

Une autobiographie romancée de Saladin

G. Chauvel, *Saladin rassembleur de l'Islam*, Paris, 1991.

Travaux sur la légende de Saladin

F. Caroff, *L'Adversaire, l'autre, l'oriental. L'iconographie du monde musulman dans le contexte des croisades*, thèse de doctorat de l'université de Paris I, sous la direction de M. Balard, 2002.
L. W. Deheuvels, « Le Saladin de Faraḥ Anṭūn, du mythe littéraire au mythe politique », *Figures mythiques de l'Orient musulman,* éd. D. Aigle, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 89-90, 2000, p. 189-203.
P. R. Grillo, « The Saladin Material in the Continuations of the First Crusade Cycle », *Aspects de l'épopée romane : mentalités,*

idéologies, intertextualités, éd. H. van Dijk et W. Noomen, Actes du 13e congrès de la société Rencesvals, Groningen 22-27 août 1994, Groningen, 1995, p. 159-166.
C. Hillenbrand, « The Evolution of the Saladin Legend in the West », *Regards croisés sur le Moyen Âge arabe*, *Mélanges à la mémoire de Louis Pouzet s.j. (1928-2002)*, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, éd. A.-M. Eddé et E. Gannagé, LVIII, 2005, p. 497-510.
R. Irwin, « Saladin and the Third Crusade : a Case Study in Historiography and the Historical Novel », *Companion to Historiography*, éd. M. Bentley, Londres-New York, 1997, p. 139-152.
M. Jubb, *The Legend of Saladin in Western Literature and Historiography,* Lewiston (USA), 2000.
G. Paris, « La Légende de Saladin », *Journal des Savants*, 215, 1893, p. 284-299, 354-365, 428-438, 486-498.
L. Pouzet, « al-Sulṭān Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī fī l-turāth al-faransī min al-ʿuṣūr al-wusṭā ḥattā l-yawm » (Saladin dans l'héritage français du Moyen Âge à nos jours), *Dirāsāt Islāmiyya*, 1994-1995, p. 285-306.
D. Quéruel, « Le "vaillant Turc et courtois Salhadin" : un Oriental à la cour de Bourgogne », *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval,* Aix-en-Provence, 1982, p. 299-311.
J. Richard, « La Chanson de Syracon et la légende de Saladin », *Journal asiatique*, 1949, p. 155-158.
J. Richard, « Les Transformations de l'image de Saladin dans les sources occidentales », *Figures mythiques de l'Orient musulman,* éd. D. Aigle, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 89-90, 2000, p. 177-187.

A. Saunier, « Saladin et l'Hôpital de Saint-Jean d'Acre dans le récit du Ménestrel de Reims, ou le regard d'un Oriental sur une institution occidentale », *Tous azimuts, mélanges offerts à M. G. Jehel, histoire médiévale et archéologie, 13*, Compiègne : CAHMER, 2002, p. 423-433.

J. Tolan, « Mirror of Chivalry : Salāh al-Dīn in the Medieval European Imagination », *Images of the Other : Europe and the Muslim World before 1700. Cairo Papers on Social Science*, 19, 1996, p. 7-38.

A. Zouache, « Saladin, l'histoire, la légende », dans D. Aigle (dir.), *Le Bilād al-Šām face aux mondes extérieurs. La perception de l'Autre et la représentation du Souverain*, IFPO, Beyrouth, 2012, p. 41-72.

INDEX

Cet index recense les noms de personnes, de lieux et les thèmes les plus importants. Les notes, les annexes ainsi que les noms qui reviennent très souvent (Saladin, Syrie, Égypte, Palestine, Francs) n'ont pas été indexés. L'ordre alphabétique ne tient pas compte de l'article arabe « al » ni de la mention « ibn » lorsque celle-ci est à l'intérieur du nom.

ʿAbbās, oncle du Prophète, 1, 2
Abbassides, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15-16, 17-18, 19, 20, 21, 22-23, 24, 25, 26, 27-28, 29, 30, 31, 32-33, 34, 35, 36, 37
ʿAbd al-ʿAzīz al-Qushayrī, chef soufi, 1
ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī, savant irakien, 1, 2, 3, 4, 5
ʿAbd al-Mu'min ibn ʿAlī, fondateur de la dynastie almohade, 1, 2
Abdel Nasser Gamal, 1
Abdülhamid II, sultan ottoman (1876-1909), 1-2
Abraham, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7
Abū Jara Sulṭānī, théologien algérien, 1
Abū l-Makārim, historien, 1

Abū l-Sarāyā al-Shaybānī, rebelle chiite, 1
Abū Shāma, historien, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Abū Tammām, poète, 1
Abū Yūsuf Yaʿqūb al-Manṣūr, calife almohade (1184-1199), 1, 2
Abū Zakariyā al-Bayāsī, médecin, 1
Abūsīr, 1
Acre, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7-8, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15-16, 17, 18, 19-20, 21, 22, 23, 24-25, 26, 27-28, 29, 30, 31-32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40-41, 42-43, 44-45, 46, 47-48, 49-50, 51, 52, 53, 54, 55-56, 57, 58, 59, 60, 61, 62-63, 64, 65, 66, 67-68, 69-70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79 ; conquise par Saladin, 80-81 ; assiégée puis prise par les Francs, 82-83
Adam, 1
Aden, 1, 2, 3
al-ʿĀḍid, calife fatimide (1160-1171), 1-2, 3-4, 5, 6-7, 8
al-ʿĀdil, frère de Saladin, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20-21, 22-23, 24, 25, 26-27, 28, 29, 30-31, 32, 33, 34, 35, 36, 37-38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60 ; rôle auprès de Saladin, 61-62, 63-64 ; en Palestine en 1187, 65-66, 67 ; négocie avec les Francs en 1191-1192, 68-69
al-Afḍal, fils de Saladin, 1, 2-3, 4, 5, 6-7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24-25, 26, 27, 28-29, 30-31
al-Afḍal, vizir fatimide, 1, 2
Afrique du Nord, 1, 2, 3, 4-5, 6-7, 8, 9, 10-11, 12
Agnès de Courtenay, mère du roi Baudouin IV, 1

Aimery de Lusignan, frère de Guy, 1
Akhlāṭ (ou Khilāṭ), 1, 2, 3, 4, 5
ʿAlā’ al-Dīn, prince zenguide de Mossoul, 1
Alamut, 1-2
Alep, 1, 2-3, 4-5, 6-7, 8, 9, 10-11, 12, 13, 14, 15, 16, 17-18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25-26, 27-28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38-39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52-53, 54, 55, 56, 57-58, 59, 60, 61 ; à la mort de Nūr al-Dīn, 62-63 ; résiste à Saladin, 64-65 ; prise par Saladin, 66-67 ; remise à al-Ẓāhir, 68-69 ; sunnisme et chiisme à Alep, 70, 71, 72, 73-74, 75-76, 77-78, 79-80
Alexandre III, pape (1159-1181), 1
Alexandre le Grand, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13
Alexandrie, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11-12, 13, 14, 15, 16, 17, 18-19, 20-21, 22, 23, 24 ; attaquée par les Latins, 25-26, 27, 28-29 ; fortifications, 30, 31 ; vie religieuse, 32, 33, 34, 35, 36, 37-38 ; commerce et flotte, 39, 40, 41-42, 43-44, 45-46, 47
Alexis II Comnène, empereur byzantin (1180-1183), 1
Alexis, frère d’Isaac II Ange, 1
Algérie, 1
ʿAlī, cousin du Prophète, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10
Aliénor d’Aquitaine, 1
Allemagne, 1-2, 3, 4
Almohades, 1, 2, 3-4, 5-6, 7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14
Almoravides, 1
Amalfi, Amalfitains, 1, 2

Amaury, roi de Jérusalem (1163-1174), 1-2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13-14, 15
Amazones (mythe des), 1
Ambassades, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10-11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19-20, 21-22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36
Ambroise, poète et croisé, 1, 2-3
Āmid, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11
al-Āmir, calife fatimide (1101-1130), 1, 2
ʿAmq, 1
Anatolie, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14
Andalus, 1, 2, 3, 4-5
Andronic I^{er} Comnène, empereur byzantin (1183-1185), 1
Angleterre, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11, 12, 13
Anglure (famille d'), 1, 2-3 ; voir aussi Ogier de Saint-Chéron
Antioche, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10-11, 12, 13-14, 15, 16, 17-18, 19, 20, 21, 22-23, 24, 25-26, 27-28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37
Anṭūn, Faraḥ, écrivain, 1-2
Apamée, 1
Apocalyptiques (traditions), 1, 2, 3, 4, 5
ʿAqaba, 1, 2-3
Arabes, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10-11, 12, 13, 14, 15, 16-17, 18, 19, 20
Arabie, 1, 2, 3, 4
Arabique (péninsule), 1, 2-3
Ararat (mont), 1
Araxe, 1
al-ʿArīsh, 1, 2, 3, 4
Aristote, 1, 2, 3-4

Armées, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
Arménie, Arméniens, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13-14, 15, 16, 17, 18, 19-20, 21, 22, 23, 24, 25-26, 27
Armes, 1-2, 3, 4, 5
Armoiries, 1, 2, 3-4, 5
ʿArqala, poète, 1
Arsūf, 1, 2, 3, 4
Arthur (roi), 1
Artukides, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9
Asad, Hafez, président syrien, 1-2
Asadiyya, mamelouks, 1, 2
Ascalon, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17-18, 19, 20-21, 22, 23-24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31
Ashʿarisme, école théologique, 1, 2, 3
Ashmūnayn, 1
al-Ashraf Muḥammad, fils de Saladin, 1-2
ʿĀshūrā', fête chiite, 1
Asie Centrale, 1, 2, 3, 4, 5, 6
Assassins, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13-14, 15
Assouan, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Atabegs, 1, 2, 3
Atlantique (océan), 1, 2, 3
Aubri de Trois Fontaines, chroniqueur, 1
Averroès (Ibn Rushd), 1
Avicenne (Ibn Sīna), 1-2
Awjila, 1-2
ʿAydhāb, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8

Ayla, 1-2, 3, 4-5, 6, 7, 8
ʿAyn al-Dawla al-Yārūqī, émir, 1-2
ʿAyn Jālūt, 1, 2, 3, 4, 5
Ayyoubides, 1, 2-3, 4, 5, 6-7, 8-9, 10-11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21-22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30
Ayyūb, père de Saladin, 1, 2-3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16, 17, 18-19, 20, 21, 22
Azarghān, 1
ʿAzāz, 1-2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10
Azerbaïdjan, 1, 2, 3, 4, 5
al-ʿAzīz, fils de Saladin, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9-10, 11
al-Azrāqiya, 1

Baalbek, 1, 2-3, 4-5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14-15, 16, 17, 18, 19
Bābayn, 1
Badr al-Dīn Dildirim, émir, 1, 2, 3
Badr al-Jamālī, vizir fatimide, 1, 2, 3
Baer, Eva, 1
Bagdad, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7-8, 9-10, 11, 12-13, 14, 15-16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23-24, 25-26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33-34, 35, 36, 37, 38-39, 40, 41, 42, 43, 44, 45-46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54-55, 56-57
Baghrās, forteresse, 1, 2, 3, 4
Bahrām, vizir fatimide (1135-1137), 1
Bahrāmshāh fils de Farrūkhshāh, petit-neveu de Saladin, 1
Balaam, personnage biblique, 1
Balaq, roi de Moab, 1

Balāṭunus, forteresse, 1
Balian d'Ibelin, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
Bāniyās (au nord de Tripoli), 1
Bāniyās (au pied du mont Hermon), 1, 2, 3
Banū ʿAbd al-Qawī, tribu arabe, 1
Banū l-Dāya, famille d'Alep, 1-2, 3, 4, 5
Banū Ghāniya, Berbères, 1, 2
Banū Hāshim, Sharīfs gouverneurs de La Mecque, 1
Banū Hilāl, tribu arabe, 1
Banū Qudāma, famille de Damas, 1
Banū l-Shīrāzī, famille de Damas, 1
Bar Hebraeus, historien, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Bārīn, 1, 2
Barqa, 1-2
Basātīn, monastère du Caire, 1
Basse-Égypte, 1
Bâtiniens *voir* Assassins, 1
Baudouin d'Ibelin, seigneur de Ramla, 1, 2
Baudouin IV, roi de Jérusalem (1174-1185), 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10
Baudouin V, roi de Jérusalem (1185-1186), 1, 2
Baybars, sultan mamelouk (1260-1277), 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9-10
Baysān, 1
Bayt al-Aḥzān, forteresse, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Bayt Nūbā, 1
Beaufort, forteresse, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8
Bédouins, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
Béja, tribu de Haute-Égypte, 1, 2
Bektimur, maître d'Akhlāṭ, 1

Belvoir, *voir* Kawkab
Béqaa, 1, 2, 3
Berbères, 1, 2, 3, 4
Bertran de Born, troubadour, 1
Bethléem, 1, 2
Beyrouth, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16-17, 18, 19
Bibliothèques, 1-2, 3, 4, 5, 6
Bihrūz, émir de Dvin, 1
Bikisrā'īl, forteresse, 1
Bilbays, 1, 2, 3, 4-5, 6
al-Bīra, 1, 2, 3
Boccace, 1, 2, 3
Bohémond III, prince d'Antioche (1163-1201), 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8
Bosphore, 1, 2
Bosra, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8
Bourgogne, 1, 2, 3, 4
Bourides, 1, 2, 3
Bourrienne, secrétaire de Napoléon, 1
Bouyides, 1
Brindisi, 1
Bū Qubays, forteresse, 1
Bucéphale, cheval d'Alexandre, 1
al-Buḥayra (delta occidental du Nil), 1, 2
Burchard de Strasbourg, ambassadeur, 1, 2, 3
Būrī, frère de Saladin, 1, 2, 3, 4, 5
Būrī, prince bouride de Damas (1128-1132), 1
Burzayh, forteresse, 1, 2, 3, 4, 5
Būsh, 1

Bush, George W., président américain, 1
Busone da Gubbio, 1
Buzāʿa, 1-2
Byzantins, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17-18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26

Cadis, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10-11, 12-13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20-21, 22-23, 24-25, 26, 27
Caire (Le), 1, 2, 3, 4, 5-6, 7-8, 9, 10-11, 12, 13, 14, 15, 16, 17-18, 19, 20-21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34-35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48-49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56 ; expéditions de Shīrkūh, 57-58 ; Saladin vizir au – ; 59, 60-61, 62, 63-64 ; fin des Fatimides, 65-66, 67-68 ; poids au sein des États de Saladin, 69-70, 71, 72-73, 74-75, 76 ; fortifications, 77-78, 79-80 ; vie religieuse, 81-82, 83, 84, 85-86, 87, 88, 89, 90, 91-92 ; rôle économique, 93, 94, 95-96, 97-98
Cambrai, 1
Caravansérail *voir Funduq*, 1
Casanova, Paul, 1
Caspienne (mer), 1, 2
Catastrophes naturelles, 1, 2-3, 4
Catholicos arménien, 1, 2-3, 4
Catholicos nestorien, 1
Césarée, 1, 2, 3
Chafiites, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10-11, 12-13, 14-15, 16, 17, 18, 19
Chahine, Youssef, cinéaste, 1
Champagne, 1

Charlemagne, 1
Chartres, 1
Chasse, 1, 2, 3, 4
Chateaubriand, 1
Chauvel, Geneviève, 1
Chertsey, abbaye, 1
Chine, 1
Chypre, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Cilicie, 1, 2, 3
Clément III, pape (1187-1191), 1
Commerce, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13
Conrad III, roi d'Allemagne (1138-1152), 1
Conrad, marquis de Montferrat élu roi de Jérusalem, 1, 2, 3-4, 5, 6-7, 8-9, 10-11, 12-13, 14, 15, 16, 17-18, 19, 20
Constance d'Antioche, femme de Renaud de Châtillon, 1
Constantinople, 1, 2-3, 4, 5-6, 7, 8-9, 10-11, 12, 13, 14, 15, 16
Conversions, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8-9, 10
Coptes, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12-13
Cordoue, 1, 2, 3
Corse, 1
Couleurs, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7
Coupole du Rocher, à Jérusalem, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10
Crac des Chevaliers, forteresse, 1, 2, 3
Cyrénaïque, 1, 2, 3, 4, 5, 6

Dabūriyya, 1

Damas, 1, 2, 3-4, 5-6, 7, 8-9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16-17, 18, 19-20, 21, 22, 23, 24-25, 26-27, 28, 29-30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39-40, 41-42, 43-44, 45-46, 47-48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55-56, 57, 58, 59, 60-61, 62, 63, 64, 65, 66-67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75-76, 77, 78-79, 80-81, 82-83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91-92, 93, 94, 95, 96-97, 98-99, 100, 101, 102, 103-104, 105-106, 107-108 ; à la mort de Nūr al-Dīn, 109-110 ; prise par Saladin, 111 ; son poids au sein des États de Saladin, 112-113, 114, 115-116, 117 ; fortifications, 118 ; vie religieuse, 119, 120, 121-122, 123-124, 125-126, 127-128, 129-130 ; monnaie, 131, 132 ; mort de Saladin à -, 133-134
Damiette, 1-2, 3, 4, 5-6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16-17, 18, 19, 20, 21
Dante, 1, 2, 3, 4, 5
Dār al-Ghazl (Halle au fil) à Fusṭāṭ, 1
Dārayyā, 1
Darbsāk, forteresse, 1, 2
Darius, roi perse, 1
Dārūm, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7
David, 1, 2
al-Dawlaʿī Ḍiyā’ al-Dīn, prédicateur, 1, 2
Delta, 1-2, 3, 4, 5
Dhimmīs, 1, 2, 3, 4
Dīwān, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7
Ḍiyā’ al-Dīn, ambassadeur, *voir* Ibn al-Shahrazūrī
Ḍiyā’ al-Dīn ʿĪsā al-Hakkārī, juriste et émir, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Diyār Bakr, 1

Dominicains, 1
Duby, Georges, 1
Duwayrat al-Khadrā' à Ascalon, 1
Dvin, 1-2, 3

École d'enseignement des hadiths (Dār al-ḥadīth), 1
Édesse, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14, 15
Église al-Basātīn au Caire, 1
Église Notre-Dame-de-Sion à Jérusalem, 1, 2
Église protestante du Sauveur à Jérusalem, 1
Église Sainte-Anne à Jérusalem, 1, 2, 3
Église Sainte-Madeleine à Jérusalem, 1, 2
Église Saint-Georges à Lydda, 1
Église Saint-Jean-Baptiste au Caire, 1, 2
Église Saint-Nicolas à Alexandrie, 1
Église Saint-Thomas à Jérusalem, 1
Elisséeff, Nikita, 1
Ernoul, chroniqueur, 1, 2, 3, 4, 5
Espagne, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Éthiopiens de Jérusalem, 1
Eunuques, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10
Euphrate, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27
Europe, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
Eustache, frère de Renaud de Sidon, 1
Extrême-Orient, 1, 2, 3, 4

al-Fāḍil (al-qāḍī), secrétaire de Saladin, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13-14, 15-16, 17, 18, 19-20, 21, 22, 23, 24, 25, 26-27, 28, 29, 30, 31, 32-33, 34-35, 36,

37, 38, 39, 40, 41, 42, 43-44, 45, 46, 47, 48-49, 50, 51, 52-53, 54, 55, 56-57, 58-59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68-69, 70, 71-72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81
Fāqūs, 1-2
Farāma, 1
Farrūkhshāh, neveu de Saladin, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10
Fatima, fille du Prophète, 1
Fatimides, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7-8, 9-10, 11-12, 13-14, 15-16, 17-18, 19, 20-21, 22-23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43-44, 45, 46, 47-48, 49-50, 51, 52, 53, 54-55, 56, 57-58, 59, 60, 61-62, 63, 64-65, 66-67, 68-69, 70, 71-72, 73, 74, 75, 76
Fatwā, 1, 2, 3
Fayoum, 1, 2, 3, 4
Femmes, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14-15, 16, 17, 18, 19-20, 21, 22-23
Ferghana, 1
Fève (château de la), ou al-Fūla, 1
al-Firdawsī, poète persan, 1
Flandre, 1, 2, 3
Flavius Josèphe, historien, 1
Flottes, 1, 2-3, 4, 5-6, 7, 8, 9-10, 11, 12, 13-14, 15, 16, 17-18, 19-20, 21, 22, 23-24, 25, 26-27, 28-29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36-37, 38, 39, 40
Fortifications, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10-11, 12, 13, 14-15, 16, 17-18, 19-20, 21, 22, 23, 24
Foucher de Chartres, historien, 1, 2

France, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11, 12, 13
Franciscains, 1
François d'Assise, 1
Frédéric I^er^ Barberousse (1152-1190), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16
Frédéric de Souabe, fils de Frédéric Barberousse, 1
Funduq, 1-2, 3, 4
Fusṭāṭ, 1, 2-3, 4, 5, 6-7, 8-9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19-20, 21, 22, 23

Gabès, 1, 2, 3
Gafsa, 1, 2, 3
Galilée, 1, 2, 3, 4, 5
Garnier, famille franque, 1
Gaza, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Gênes, Génois, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11-12, 13-14
Georges, ambassadeur des Francs, 1
Georges, fils du roi de Nubie, 1
Géorgie, 1, 2
Géorgiens, 1, 2, 3
Gérard de Ridefort, Maître du Temple, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Ghadamès, 1
Ghadīr Khumm, fête chiite, 1
Ghars al-Dīn Qilij, émir, 1
al-Ghazālī, théologien et juriste, 1-2, 3
Ghuzz (Turcs), 1-2
Gilles de Corbeil, médecin et poète, 1
Gisors, 1
Godefroi de Bouillon, 1

Gog et Magog, 1
Gökbörī Muẓaffar al-Dīn, beau-frère de Saladin, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13
Golfe Persique, 1
Gottfried von Wiesenbach, ambassadeur, 1
Gouraud, Général, 1
Graye (île de), act. Jazīrat Faraʿūn, 1, 2-3
Grégoire IV, catholicos arménien (1173-1193), 1, 2
Grégoire VIII, pape en 1187, 1, 2
Gué de Jacob (Jisr Banāt Yaʿqūb), 1
Guillaume de Tyr, 1, 2, 3-4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21-22, 23, 24, 25, 26, 27, 28
Guillaume II, empereur allemand (1888-1918), 1, 2-3
Guillaume II, roi de Sicile (1166-1189), 1, 2, 3, 4, 5
Guillaume III de Montferrat, 1, 2-3
Guizeh, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Gümüshtegin, émir d'Alep, 1-2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9
Guy de Lusignan, roi de Jérusalem (1186-1190), 1-2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14-15, 16, 17

Ḥabīs Jaldak (Cave de Sueth), 1
al-Ḥadītha, 1
Ḥadīths, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12-13, 14, 15
Haïfa, 1, 2, 3
al-Ḥākim, calife fatimide (996-1021), 1, 2, 3
al-Ḥallāj, théologien mystique, 1
Hama, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15, 16-17, 18, 19, 20, 21, 22, 23

Hamadhān, 1, 2, 3
Hanafites, 1-2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10
Hanbalites, 1-2, 3
al-Harawī, auteur de traités, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Ḥārim, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
al-Ḥārimī Shihāb al-Dīn, oncle maternel de Saladin, 1-2, 3, 4, 5-6, 7
Harizi, voyageur et poète juif, 1
Ḥarrān, 1, 2, 3-4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13-14, 15, 16, 17, 18, 19, 20
Hārūn al-Rashīd, calife abbasside (786-809), 1, 2, 3, 4
Ḥasan-i Ṣabbāḥ, chef des ismaïliens d'Alamut, 1-2
Ḥaṭṭīn, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36
Haute-Égypte, 1, 2, 3, 4-5, 6-7, 8, 9, 10-11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23
Haute-Mésopotamie, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16-17, 18-19, 20-21, 22, 23, 24-25, 26-27, 28-29, 30-31, 32, 33, 34-35, 36, 37, 38, 39, 40-41, 42, 43-44, 45-46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57-58, 59, 60
Hébron, 1, 2, 3, 4
Heinrich von Dietz, ambassadeur, 1, 2
Henri de Provins, prédicateur, 1
Henri II, roi d'Angleterre (1154-1189), 1-2, 3-4, 5
Henri III, roi Angleterre (1216-1272), 1
Henri VI, empereur allemand (1190-1197), 1
Henri, comte de Champagne et seigneur de Jérusalem, 1, 2-3, 4, 5

Heraclium, bataille, 1
Héraclius, patriarche latin, 1
Hermon (mont), 1
Ḥijāz, 1, 2, 3, 4, 5
Hillenbrand, Carole, 1, 2
Hippodrome des Cailloux à Damas, 1
Hippodrome Vert à Damas, 1
Hippodromes, 1, 2
Ḥiṣn Kayfā, 1, 2, 3, 4
Homs, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13, 14
Hongrie, 1, 2, 3
Hôpital de Nūr al-Dīn à Damas, 1, 2
Hôpitaux, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7
Hospitaliers, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12
Hôtel de l'évêque à Acre, 1
Hôtel des Hospitaliers à Acre, 1
Hôtel des Hospitaliers à Jérusalem, 1, 2
Hôtel du patriarche à Jérusalem, 1, 2
Hubert Walter, évêque de Salisbury, 1
al-Ḥudaybiyya, expédition du Prophète, 1
Hugues de Tibériade, 1-2
Hugues Embriaco, seigneur de Jubayl, 1, 2
Ḥūnīn, forteresse, 1
Huon (Dodequin) de Tabarié, personnage littéraire, 1, 2, 3
Ḥusām al-Dīn Abū l-Hayjā', émir, 1, 2
Ḥusām al-Dīn Ibn Lājīn, neveu de Saladin, 1
Ḥusām al-Dīn Lu'lu', amiral de la flotte égyptienne, 1, 2, 3, 4, 5
Ḥusayn, fils de ʿAlī, 1, 2, 3, 4
al-Ḥusayniyya, quartier arménien du Caire, 1

Hussein Saddam, président irakien, 1, 2, 3

Ibelins, 1
Ibérique (péninsule), 1
Ibn ʿAbd al-Ẓāhir, historien, 1
Ibn Abī l-Ashʿath, médecin, 1
Ibn Abī ʿAṣrūn Muḥyī al-Dīn, grand cadi, 1
Ibn Abī ʿAṣrūn Sharaf al-Dīn, grand cadi, 1, 2, 3-4
Ibn Abī Ṭayyi', historien, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10
Ibn Abī Uṣaybiʿa, médecin et biographe, 1, 2, 3
Ibn al-ʿAdīm Kamāl al-Dīn, historien, 1, 2, 3, 4, 5
Ibn al-ʿAjamī Shihāb al-Dīn, vizir d'Alep, 1
Ibn ʿAsākir ʿAlī, traditionniste, 1, 2, 3, 4, 5, 6
Ibn ʿAsākir Tāj al-Umanā', administrateur, 1
Ibn al-Athīr, historien, 1, 2-3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20-21, 22, 23, 24, 25, 26-27, 28, 29, 30-31, 32, 33-34, 35
Ibn ʿAwf Abū Ṭāhir, juriste, 1, 2
Ibn Barrajān, théologien andalou, 1
Ibn Baṭṭūṭa, voyageur, 1
Ibn Durbās Ṣadr al-Dīn, grand cadi, 1, 2
Ibn al-Ḥanbalī al-Nāṣiḥ, juriste, 1
Ibn Jandar ʿAlam al-Dīn, émir, 1, 2
Ibn Jubayr, voyageur andalou, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22-23, 24-25, 26, 27, 28, 29
Ibn Jumayʿ al-Isrā'īlī, médecin, 1, 2
Ibn Khaldūn, historien, 1, 2
Ibn Khallikān, historien, 1, 2, 3, 4
Ibn Mammātī al-Asʿad, administateur égyptien, 1, 2

Ibn Mammātī al-Muhadhdhab, administrateur égyptien, 1, 2
Ibn Maṣāl, gouverneur d'Alexandrie, 1
Ibn Maymūn (Maïmonide), 1, 2, 3, 4
Ibn Munqidh Ḥiṭṭān, gouverneur de Zabīd, 1-2
Ibn Munqidh Majd al-Dīn, gouverneur de Zabīd, 1
Ibn Munqidh Murhaf, fils d'Usāma, 1, 2
Ibn Munqidh Usāma, émir de Shayzar, 1, 2, 3-4, 5, 6-7, 8, 9, 10, 11
Ibn al-Muqaddam ʿIzz al-Dīn, émir de Damas, 1
Ibn al-Muqaddam Shams al-Dīn, émir de Damas, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13
Ibn al-Muṭrān, médecin, 1, 2, 3-4
Ibn al-Nafīs, savant, 1
Ibn Najā Zayn al-Dīn, sermonnaire, 1, 2, 3
Ibn al-Qābiḍ Ṣafī al-Dīn, trésorier, 1, 2
Ibn al-Qanbar, prêtre copte, 1
Ibn al-Qaysarānī, poète, 1
Ibn Saʿīd, voyageur et lettré andalou, 1
Ibn Sanā al-Mulk, poète, 1
Ibn Shaddād Bahā' al-Dīn, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15-16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25-26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34-35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42 ; biographie, 43-44 ; ambassadeur auprès du calife, 45, 46 ; rôle auprès de Saladin, 47-48, 49-50, 51, 52, 53, 54, 55, 56-57, 58, 59
Ibn al-Shahrazūrī Ḍiyā' al-Dīn, ambassadeur, 1, 2
Ibn al-Shahrazūrī Kamāl al-Dīn, grand cadi, 1, 2
Ibn Shukr Ṣafī al-Dīn, vizir, 1
Ibn Ṭūlūn, gouverneur d'Égypte (868-884), 1, 2
Ibn ʿUnayn, poète satirique, 1, 2-3

Ibn al-Zaʿfarānī, émir, 1
Ibn al-Zakī Muḥyī al-Dīn, grand cadi, 1, 2, 3-4
Ibrāhīm ibn ʿAbd Allāh, rebelle chiite, 1
Ibrāhīm ibn Yaʿqūb, voyageur, 1
Ibrīm, 1, 2
Ida, femme de Léopold II margrave d'Autriche, 1
al-Idrīsī, géographe, 1
Ifriqiya *voir* Tunisie
Īlghāzī, émir d'Alep, 1
ʿImād al-Dīn, personnage littéraire, 1
ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, secrétaire et historien, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11-12, 13-14, 15, 16-17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24-25, 26, 27-28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38-39, 40, 41, 42, 43-44, 45, 46, 47, 48-49, 50, 51, 52, 53, 54, 55-56, 57, 58, 59-60, 61-62, 63-64, 65-66, 67-68, 69, 70, 71, 72, 73-74, 75, 76, 77, 78, 79, 80-81, 82-83, 84, 85 ; biographie, 86-87 ; négociateur à Alep, 88-89 ; rôle auprès de Saladin, 90-91, 92-93, 94, 95, 96, 97, 98-99, 100-101, 102, 103, 104, 105-106, 107, 108, 109, 110, 111
ʿImād al-Dīn Zengi, maître de Sinjār, 1, 2, 3, 4, 5
Inab, 1, 2, 3
Inde, 1, 2, 3
Indien (océan), 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10, 11, 12, 13
Indus, 1
Innocent IV, pape (1243-1254), 1
Iqṭāʿ, 1, 2-3, 4, 5, 6-7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21-22, 23-24, 25-26, 27

Irak, 1-2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16-17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24
Iran, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14, 15-16
Irbil, 1, 2, 3, 4, 5, 6
Irwin, Robert, 1
Isaac II Ange, empereur byzantin (1185-1195), 1, 2-3, 4
Isaac Comnène, duc rebelle, 1, 2
Isabelle, reine de Jérusalem, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7
Isfahan, 1
Isfahsalār (émir), 1
Ismaïliens, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10
ʿIṣmat al-Dīn, femme de Saladin, 1, 2-3, 4
Israël, Israéliens, 1, 2, 3, 4, 5-6
ʿIzz al-Dīn Aq-Burī, beau-frère de Saladin, 1
ʿIzz al-Dīn Masʿūd, maître de Mossoul, 1, 2-3, 4, 5, 6

Jabal Baḥrā', 1, 2
Jabal Summāq, 1
Jabala, 1, 2, 3, 4, 5
Jackson, David E. P., 1, 2, 3
Jacob, 1
Jacobites, 1, 2, 3, 4, 5
Jacques de Vitry, évêque d'Acre, 1, 2, 3, 4
Jaffa, 1-2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10, 11
al-Jāḥiz, prosateur, 1
Jans Enenkel (ou Enikel), 1
Jawālī ʿIzz al-Dīn, émir, 1
Jazīrat Faraʿūn *voir* Graye
Jazīrat Ibn ʿUmar, 1, 2

Jean de Berry, 1
Jean de Ponthieu, 1, 2
Jean Froissart, chroniqueur, 1
Jean Gale, chevalier franc, 1
Jeanne, sœur de Richard Cœur de Lion, 1, 2, 3
Jéricho, 1
Jérusalem, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17-18, 19, 20, 21, 22, 23-24, 25-26, 27, 28-29, 30, 31-32, 33, 34-35, 36-37, 38-39, 40-41, 42-43, 44-45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56-57, 58, 59-60, 61, 62, 63-64, 65, 66-67, 68, 69, 70, 71, 72-73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85-86, 87-88, 89, 90, 91-92, 93-94, 95, 96, 97 ; dans la propagande de Saladin, 98-99, 100, 101-102, 103, 104, 105-106, 107-108 ; conquise par Saladin en 1187, 109-110 ; monuments, 111, 112-113, 114-115, 116, 117, 118, 119-120 ; enjeu des négociations avec les Francs, 121-122, 123-124 ; les chrétiens orientaux et –, 125, 126, 127-128
Jésus, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11
Jéziré *voir* Haute-Mésopotamie
al-Jilyānī, médecin, 1
Jīnīn, 1, 2, 3
Jinnah Muḥammad ʿAlī, fondateur du Pakistan, 1
Jizya (capitation), 1
Jocelin II de Courtenay, comte d'Edesse, 1
Jocelin III de Courtenay, comte d'Edesse, 1, 2, 3, 4
Joinville (Jean de), croisé et chroniqueur, 1
Jordanie, 1
Joseph, 1, 2, 3-4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14

Joseph al-Datīt, chrétien de Jérusalem, 1
Jourdain, 1, 2, 3, 4, 5
Jours (château de), 1
Jubayl (Byblos), 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12
Judhām, tribu arabe, 1
Juifs, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19-20
Jūrdīk ʿIzz al-Dīn, émir, 1, 2, 3, 4, 5

Kaaba à La Mecque, 1, 2, 3-4, 5, 6
Kafarṭāb, 1, 2
Kafr Sabt (Cafarsset), 1
Kairouan, 1, 2, 3
al-Kallāsa, annexe de la mosquée des Omeyyades de Damas, 1-2
al-Kāmil, sultan ayyoubide d'Égypte (1218-1238), 1, 2, 3
Kanz al-Dawla, émir, 1
Karbughā, émir de Mossoul, 1
al-Kāsānī ʿAlā' al-Dīn, juriste hanafite, 1
Kawkab (Belvoir), forteresse, 1, 2, 3, 4
Kedar, Benjamin, 1, 2
Kérak, forteresse, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19-20, 21
Khābūr (vallée du), 1, 2
Khaḍir, fils de Saladin, 1, 2, 3
Khaḍir, personnage du Coran, 1, 2-3
Khān al-ʿArūs *voir* Khān al-Sulṭān
Khān al-Sulṭān (act. Khān al-ʿArūs), 1
Khānqāh al-Nāṣiriyya à Damas, 1
Khānqāh Saʿīd al-Suʿadā' au Caire, 1

Khānqāh al-Ṣalāḥiyya à Jérusalem, 1
Kharāj, 1, 2, 3, 4
Kharijites, 1
Khilʿa, vêtement d'honneur, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7
al-Khubūshānī, juriste, 1, 2, 3, 4
Khumartegin, émir de Bū Qubays, 1
Khuṭba, 1, 2-3, 4-5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16-17, 18-19, 20, 21-22, 23
Khwarizmiens, 1, 2
Kināniyya, tribu arabe, 1, 2
Konya, 1
Kufa, 1
Kurdes, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14-15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27
Kuttāb, école coranique, 1

Lambert de Berry, 1
Latrun (Naṭrūn), forteresse, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8
Lattaquié, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7
Lawrence d'Arabie, 1
Le Goff, Jacques, 1, 2, 3
Léopold II, margrave d'Autriche, 1
Lessing, Gotthold E., 1, 2, 3
Liban, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Lombardie, 1
Louis VII, roi de France (1137-1180), 1
Louis IX, roi de France (1226-1270), 1, 2, 3, 4
Lūbiya, 1
Lucius III, pape (1181-1185), 1
Lybie, 1

Lydda, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7
Lyons, Malcolm C., 1, 2, 3

Maʿarrat al-Nuʿmān, 1, 2, 3, 4
Maʿarrat Miṣrīn, 1
Madīnat al-Fayyūm, 1
Madrasa al-ʿAzīziyya à Damas, 1
Madrasa al-Fāḍiliyya au Caire, 1, 2
Madrasa al-Ḥallāwiyya à Alep, 1
Madrasa al-Nāṣiriyya à Fusṭāṭ, 1
Madrasa al-Qamḥiyya à Fusṭāṭ, 1
Madrasa al-Quṭbiyya au Caire, 1
Madrasa al-Ṣalāḥiyya à Damas, 1
Madrasa al-Ṣalāḥiyya à Jérusalem, 1
Madrasa al-Ṣalāḥiyya au Caire, 1
Madrasa al-Suyūfiyya au Caire, 1
Madrasas, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10-11, 12, 13, 14-15, 16-17, 18-19, 20-21, 22, 23
Maghreb, Maghrébins, 1-2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16-17, 18, 19, 20, 21-22, 23, 24, 25
Mahdī, 1, 2, 3-4
al-Mahdiyya, 1
Mahomet *voir* Muḥammad
Maïmonide *voir* Ibn Maymūn
Maison de la Sagesse au Caire, 1
Maison des Hospitaliers à Jérusalem, 1
Maison du Trésor (Bayt al-Māl), 1
Majdal Yābā, 1
al-Makhzūmī, administrateur égyptien, 1, 2, 3
Malaisie, 1

Malazgird (Manzikert), 1
Malékites, 1, 2-3, 4-5, 6, 7-8, 9
Mālik ibn Anas, fondateur de l'école malékite, 1, 2
Malikshāh, fils de Saladin, 1, 2
Mamelouks, 1, 2, 3, 4-5
Ma'mūn al-Baṭā'iḥī, vizir fatimide, 1
Manāzil al-ʿIzz, palais fatimide au Caire, 1
Manbij, 1-2, 3, 4, 5
Mangüverish Ibn Khumartegin, émir, 1
al-Manṣūr, fils de Taqī al-Dīn ʿUmar, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9
al-Manṣūr, petit-fils de Saladin, 1-2
al-Manṣūra, quartier du Caire, 1
al-Maqrīzī, historien, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10-11, 12, 13
al-Maqs, quartier du Caire, 1, 2-3
Mārdīn, 1, 2
Margarit, amiral sicilien, 1-2
Marie Comnène, épouse d'Amaury roi de Jérusalem puis de Balian d'Ibelin, 1, 2, 3
Marie d'Antioche, impératrice byzantine, 1
Marie, mère de Jésus, 1, 2
Marin, Louis-François, 1
Marj ʿUyūn, 1, 2, 3
Maronites, 1-2
Marqab, forteresse, 1
Marrakech, 1
Mashgharā, 1
al-Maṣīṣa (ou al-Maṣṣāṣa), quartier du Caire, 1
Masʿūd, sultan seljoukide (1134-1152), 1-2, 3

Maṣyāf, forteresse, 1, 2
Mayer, Hans E., 1
Mayyāfāriqīn, 1, 2-3
Mecque (La), 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10-11, 12, 13, 14-15, 16, 17-18, 19, 20, 21, 22-23, 24, 25, 26-27, 28, 29, 30-31, 32, 33, 34
Médecins, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8-9, 10, 11
Médine, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14
Méditerranée, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16
Melkites, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Ménestrel de Reims, 1, 2, 3, 4
Mésopotamie, 1
Messine, 1, 2
Michel le Syrien, patriarche jacobite et historien, 1, 2, 3, 4, 5
Michelet, Jules, 1
Miḥrāb Dā'ūd *voir* Tour de David
Miles de Plancy, baron franc, 1
Minā, 1, 2, 3
Minaret de la Fiancée à Damas, 1
Mirbach, Ernst Freiherr von, 1, 2
Miroirs des princes, 1, 2, 3, 4, 5
Möhring, Hannes, 1, 2, 3
Moïse, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7
Mongols, 1, 2, 3-4
Monnaie, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10
Montgisard (bataille de), 1, 2
Montréal *voir* Shawbak
Morte (mer), 1

Mosquée al-Aqṣā à Jérusalem, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9-10, 11, 12, 13
Mosquée al-Azhar au Caire, 1, 2, 3, 4
Mosquée al-Ḥākim au Caire, 1-2, 3
Mosquée al-Qadam à Damas, 1
Mosquée d'Acre, 1
Mosquée de ʿAmr à Fusṭāṭ, 1, 2
Mosquée de Constantinople, 1
Mosquée des Omeyyades à Alep, 1, 2
Mosquée des Omeyyades à Damas, 1, 2, 3-4, 5, 6-7, 8, 9
Mosquée Ibn Ṭūlūn à Fusṭāṭ, 1, 2
Mossoul, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7-8, 9-10, 11, 12, 13-14, 15-16, 17, 18-19, 20, 21, 22, 23, 24-25, 26, 27-28, 29, 30, 31, 32-33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41-42, 43, 44-45, 46-47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55
al-Muʿaẓẓam fils d'al-ʿĀdil et neveu de Saladin, 1, 2, 3
Muhadhdhab al-Dīn Ibn al-Naqqāsh, médecin, 1
Muḥammad, Prophète, 1, 2-3, 4-5, 6, 7-8, 9-10, 11, 12, 13-14, 15, 16, 17, 18-19, 20, 21, 22-23, 24, 25-26, 27-28, 29-30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45-46, 47, 48-49, 50-51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60
Muḥtasib (préfet des marchés), 1-2
al-Muʿizz, calife fatimide (953-975), 1
al-Muʿizz, neveu de Saladin, 1, 2
al-Mujāhid Yāqūt, tuteur d'al-Ṣālih à Alep, 1
Mukūs (taxes illégales), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10-11
al-Muqaṭṭam (plateau dominant Le Caire), 1, 2-3
al-Mustaḍī', calife abbasside (1170-1180), 1, 2-3, 4, 5-6, 7, 8

al-Mustanjid bi-llāh, calife abbasside (1160-1170), 1
al-Mutanabbī, poète, 1
Muʿtazilites, 1
al-Muwaffaq ibn Shūʿa, médecin, 1
Myriokephalon, 1

Nahmanide, savant juif, 1
Najīb al-Dīn al-ʿAdl, messager de Saladin, 1
Naplouse, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Napoléon Bonaparte, 1, 2
Naqāda, 1
al-Nāṣiḥ ʿAbd al-Raḥmān Ibn al-Shīrāzī, juriste, 1
al-Nāṣir Dā'ūd, petit-fils d'al-ʿĀdil, 1
Nāṣir al-Dīn, cousin de Saladin, 1-2, 3
al-Nāṣir li-Dīn Allāh, calife abbasside (1180-1225), 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8
Nāṣir-i-Khusraw, voyageur persan, 1
Naṭrūn, *voir* Latrun
al-Naysābūrī Quṭb al-Dīn, cheikh ashʿarite, 1
Nazareth, 1, 2, 3
Nersès, archevêque de Tarse, 1
Nestoriens, 1, 2
Nil, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15-16, 17, 18, 19, 20
Niṣībīn, 1, 2, 3
Nizār, fils du calife fatimide al-Mustanṣir, 1
Nizârites *voir* Assassins
Noé, 1, 2
Noirs, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Normandie, 1

Nubie, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Nūr al-Dīn fils de Zengi (1146-1174), 1-2, 3, 4-5, 6-7, 8, 9, 10-11, 12, 13-14, 15-16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24-25, 26, 27-28, 29 ; règne, 30, 31-32, 33-34, 35 ; relations avec Saladin, 36-37, 38-39, 40-41, 42-43, 44-45, 46 ; succession de –, 47-48, 49-50, 51 ; continuité avec –, 52, 53, 54-55, 56, 57, 58, 59-60, 61-62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75-76, 77, 78, 79-80, 81, 82-83, 84-85, 86-87, 88-89
Nūr al-Dīn, émir artukide de Ḥisn Kayfā, 1, 2

Ogier de Saint-Chéron (Saladin d'Anglure), 1, 2
Olivier Vitalis, ambassadeur du pape, 1
Oliviers (mont des) à Jérusalem, 1
Omeyyades, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14
Onfroi II, seigneur de Toron, 1, 2
Onfroi IV, seigneur de Toron, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Oronte, 1, 2
Oswald, personnage littéraire, 1
Ottomans, 1, 2, 3, 4-5, 6
Outre-Jourdain, 1, 2

Pahlawān Muḥammad, atabeg turc d'Iran, 1, 2, 3, 4
Pakistan, 1
Palais de justice à Damas, 1
Palais de la Perle au Caire, 1
Palmyre, 1, 2, 3
Pastoureau, Michel, 1
Patriarche grec de Jérusalem, 1
Patriarche latin de Jérusalem, 1, 2, 3, 4, 5, 6

Pèlerinage à Jérusalem, 1, 2, 3, 4, 5
Pèlerinage à La Mecque, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11, 12, 13-14, 15, 16, 17-18, 19, 20
Perses, 1
Persique (golfe), 1
Petit Zāb, affluent du Tigre, 1
Philippe II Auguste, roi de France (1180-1223), 1-2, 3-4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11
Philippe, comte de Flandre, 1, 2
Picardie, 1
Pics de Hama, 1, 2
Pierre 1er roi d'Aragon (1094-1104), 1
Pierre d'Or, quartier de Damas, 1, 2
Pierre de Blois, théologien, 1
Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, 1
Pierre Tudebode, croisé et chroniqueur, 1
Pise, Pisans, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7
Platon, 1
Plutarque, 1, 2
Poitou, 1, 2
Polo (jeu du), 1, 2, 3
Ponthieu (comte de), 1, 2, 3-4
Porte de Damas à Jérusalem, 1
Porte de Jaffa à Jérusalem, 1
Porte de l'Escalier (Bāb al-Mudarraj), à la citadelle du Caire, 1
Porte de la Miséricorde à Jérusalem, 1
Porte de la Poste (Bāb al-Barīd) à l'ouest de la Grande Mosquée de Damas, 1
Porte de la Victoire (Bāb al-Naṣr) à Damas, 1
Porte de Zuwayla (Bāb Zuwayla) au Caire, 1

Porte des Victoires (Bāb al-Futūḥ) au Caire, 1
Porte du Nubien (Bāb al-Nūbī) à Bagdad, 1
Portugal, 1
Poulains, Francs d'Orient, 1, 2-3
Prawer, Joshua, 1
Prédicateurs, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Pseudo-Callisthène, auteur du *Roman d'Alexandre*, 1
Puits à colimaçon ou Puits de Joseph dans la citadelle du Caire, 1
Putiphar, 1

Qadīd al-Qaffāṣ, hérétique, 1
al-Qāhira *voir* Caire
Qalʿat Jaʿbar, 1
Qalʿat al-Rūm (Horomklay), 1
al-Qarāfa (cimetière) au Caire, 1
Qarāqūsh al-Armanī, émir, 1-2, 3-4, 5, 6-7
Qarāqūsh al-Asadī, émir, 1-2, 3, 4, 5-6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14
Qāsiyūn (mont) à Damas, 1, 2
Qaysites, tribu arabe, 1
al-Qazwīnī, cosmographe, 1
Qibla, 1, 2, 3
Qifṭ, 1
Qilij Arslān II, sultan seljoukide d'Anatolie (1155-1192), 1, 2-3, 4-5, 6, 7
Qizil Arslān, atabeg turc d'Iran, 1, 2
Qubbat al-Naṣr (Dôme de la Victoire), 1
al-Qurṭubī Abū Jaʿfar, juriste, 1
Qūṣ, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11

Quṣayr, forteresse, 1
al-Qushayrī, théologien mystique, 1
Quṭb al-Dīn, émir artukide de Mayyāfāriqīn, 1
Quṭb al-Dīn, fils du sultan Qilij Arslān, 1
Quṭb al-Dīn Īnāl, émir, 1, 2, 3
Quṭb al-Dīn al-Naysābūrī, 1, 2

Rabīʿa Khātūn, sœur de Saladin, 1, 2, 3, 4
Raḥba, 1, 2, 3
al-Raḥbī Radī al-Dīn, médecin, 1, 2-3, 4
Ramla, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19
Ramla (bataille de) *voir* Montgisard
Raqqa, 1, 2, 3, 4, 5, 6
Ra's al-Mā', 1
Rawḍa (île de), 1
Raymond de Poitiers, prince d'Antioche (1136-1149), 1, 2, 3, 4
Raymond III, comte de Tripoli, 1, 2, 3-4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13, 14
Regensburg, 1
Reims, 1
Renaud de Bretagne, personnage littéraire, 1
Renaud de Châtillon, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17-18, 19-20, 21, 22, 23, 24, 25-26, 27, 28, 29
Renaud de Sidon, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10
Renaud Porchet, croisé, 1
Richard Cœur de Lion, roi d'Angleterre (1189-1199), 1, 2, 3-4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13-14, 15-16, 17-18, 19,

20, 21-22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33-34, 35, 36
Richard, Jean, 1
Riḍwān, prince seljoukide d'Alep (1095-1113), 1
Rigord, chroniqueur, 1
Roche Guillaume, forteresse, 1
Rodrigo Jiménez de Rada, archevêque de Tolède, 1
Rome, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Rosebault, Charles J., 1
Rouge (mer), 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10-11, 12, 13, 14, 15, 16-17, 18-19, 20
Rūzbihān al-Kāzarūnī, mystique, 1

Saba (reine de), 1, 2
Saʿd al-Dīn ibn Unur, beau-frère de Saladin, 1
Ṣadr, forteresse du Sinaï, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7
Ṣafad, forteresse, 1, 2, 3, 4
Ṣaffūriyya (Sephoris), 1
Ṣāfīthā (Chastel Blanc), forteresse, 1
Ṣahyūn, forteresse, 1
Saïd, Edward, 1
Sainte-Catherine, monastère du Sinaï, 1, 2
Saint-Gervais, 1
Saint-Jean-Baptiste, cathédrale à Sébaste, 1
Saint-Omer, 1
Saint-Sépulcre, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15
al-Ṣāliḥ (tombeau de), prophète, 1
al-Ṣāliḥ Ismāʿīl, neveu de Saladin, 1

al-Ṣāliḥ Ismāʿīl, prince d'Alep (1174-1181), 1-2, 3, 4-5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13-14, 15, 16-17, 18, 19
Salomon, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11
Samannūd, 1
Samarie, 1
Samarkand, 1
Samosate, 1-2, 3, 4
Samuel de Broë, 1
Samuel ibn Tibbon, 1
San Pedro Pascual, 1
Sanaa, 1
Sanctuaire al-Ḥusaynī au Caire, 1
Sanjar, sultan seljoukide (1118-1157), 1
Sanjarshāh, émir, 1
Saphorie, 1-2, 3, 4-5
Ṣarafand, 1
Sardaigne, 1
Sarmīn, 1
Sarūj, 1, 2
Sassanides, 1, 2
Satiristes, 1, 2, 3-4, 5
Sauvaget, Jean, 1-2
Sawrīsho' V, catholicos nestorien, 1
Sayda *voir* Sidon
Ṣaydnāyā, 1
Sayf al-Dawla, émir d'Alep (945-967), 1
Sayf al-Dīn al-Mashṭūb, émir, 1, 2, 3, 4
Sayf al-Dīn, maître de Mossoul, 1-2, 3, 4, 5, 6
Sayyidat al-Mulk, personnage littéraire, 1
Scott, Ridley, cinéaste, 1

Scott, Walter, 1, 2
Sébaste, 1, 2, 3
Sebastiano Ziani, doge de Venise, 1
Selef, cours d'eau d'Asie Mineure, 1
Séleucie, 1
Seljoukides d'Anatolie, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9-10, 11, 12
Seljoukides d'Iran et d'Irak, 1-2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15-16, 17, 18, 19
Serbie, 1
Shaddâdides, dynastie kurde, 1, 2
Shādhbakht, émir d'Alep, 1-2
Shādhī, fils de Saladin, 1
Shādhī, grand-père de Saladin, 1-2, 3
al-Shāfiʿī, fondateur du chafiisme, 1-2, 3-4, 5-6
Shāhanshāh, fils de Taqī al-Dīn, 1, 2
Shāhanshāh, frère de Saladin, 1, 2-3, 4, 5
al-Shahrazūr, province, 1
Shams al-Khilāfa, émir, 1
Sharīf al-Idrīsī, messager, 1
al-Shāṭibī Abū l-Qāsim, lecteur de Coran, 1
Shāwar, vizir fatimide d'Égypte, 1-2, 3, 4-5, 6, 7-8, 9, 10
Shawbak, forteresse, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Shayzar, 1-2, 3, 4, 5
al-Shayzarī, auteur d'un traité de *hisba*, 1
Shīrkūh, oncle de Saladin, 1-2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14, 15-16, 17, 18, 19-20, 21, 22, 23, 24, 25-26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33
Shughr et Bakās, double forteresse, 1, 2
Sibṭ Ibn al-Jawzī, historien, 1, 2, 3

Sibylle, femme de Bohémond III, 1, 2
Sibylle, reine de Jérusalem, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7
Sicile, Siciliens, 1-2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15
Sidon (Sayda), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Ṣiffīn, 1
al-Silafī Abū Ṭāhir, traditionniste, 1, 2
Siloé (source à Jérusalem), 1
Sinaï, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10-11, 12
Sinān Rashīd al-Dīn, chef des Assassins de Syrie, 1, 2-3, 4-5
Sinjār, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10
Sitt al-Shām, sœur de Saladin, 1, 2, 3
Socrate, 1
Soudan, 1, 2
Soufis, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10-11, 12
Stanhope, Louisa S., 1, 2
al-Subkī, auteur égyptien, 1, 2
Suez, 1, 2, 3
al-Suhrawardī Shihāb al-Dīn, mystique iranien, 1, 2, 3-4
al-Sulamī, juriste, 1, 2-3, 4
Sulaym al-Rāzī, juriste, 1
Sulaymān ibn ʿAbd al-Malik, calife omeyyade (715-717), 2
Sultan (titre de), 1, 2, 3-4
Surrey, comté, 1
Syriaques, 1, 2, 3, 4

al-Ṭabarī, historien, 1
Taʿizz, 1
Takrīt, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Tall al-Sulṭān, 1, 2

Tamerlan, 1
Tancrède de Lecce, 1
Taqī al-Dīn al-Fāsī, historien, 1
Taqī al-Dīn ʿUmar, neveu de Saladin, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 ; jeunesse, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15, 16 ; conquête de la Cyrénaïque, 17-18, 19-20, 21, 22 ; en Haute-Mésopotamie, 23-24, 25 ; rôle auprès de Saladin, 26-27, 28, 29, 30, 31 ; combats en 1187-1188, 32-33, 34, 35, 36, 37, 38 ; lors de la Troisième Croisade, 39, 40-41, 42 ; fondations au Caire, 43, 44, 45 ; possessions en Haute-Mésopotamie, 46-47, 48 ; mort et succession, 49-50, 51-52, 53
al-Ṭarsūsī, auteur d'un traité sur le jihad, 1, 2
Ṭarṭūs, 1, 2
Tāshtegin, chef du pèlerinage irakien, 1
Taylasān, 1, 2, 3
Taymā', 1
Templiers, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13, 14, 15-16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24
Teutoniques (Chevaliers), 1
Thabor (mont), 1
Thietmar, pèlerin occidental, 1, 2, 3, 4
Thomas Becket, 1
Thomas III de Saluces, marquis, 1
Tibériade, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20
Tibnīn (Toron), 1
Tigre, fleuve, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Tinnis, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8

Titulature, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13, 14
Ṭoghril Beg, sultan seljoukide (1038-1063), 1
Ṭoghril III, sultan seljoukide (1175-1194), 1
Tombeau de Saladin, 1, 2-3, 4-5
Torello, gentilhomme de Pavie, 1
Tour de David à Jérusalem, 1
Tour des Hospitaliers à Ascalon, 1
Tour des Mouches à Acre, 1
Tozeur, 1
Transjordanie, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7
Transoxiane, 1, 2
Tribus, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7
Trinitaires, ordre religieux, 1
Tripoli, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22
Tripoli (Libye), 1-2
Tripolitaine, 1-2, 3
Ṭughtegin, atabeg de Damas (1104-1128), 1, 2, 3
Ṭughtegin, frère de Saladin, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14
Ṭumān, émir de Raqqa, 1
Tunis, 1, 2
Tunisie, 1, 2, 3
Turʿān (source), 1
Tūrānshāh, fils de Saladin, 1, 2-3
Tūrānshāh, frère de Saladin, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9-10, 11, 12-13, 14, 15-16, 17-18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31
Turcomans, 1, 2, 3, 4

Turcoples, 1, 2
Turcs, 1-2, 3-4, 5, 6-7, 8-9, 10, 11, 12-13, 14, 15, 16, 17, 18-19, 20, 21, 22, 23, 24, 25
Turquie, 1
al-Ṭūsī Shihāb al-Dīn, juriste, 1, 2
Tyr, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11-12, 13, 14-15, 16, 17, 18, 19, 20-21, 22, 23-24, 25, 26-27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39-40, 41, 42

ʿUmar II ibn ʿAbd al-ʿAzīz, calife omeyyade (717-720), 2, 3, 4, 5
ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb, calife (634-644), 2, 3, 4, 5, 6
ʿUmāra, poète, 1, 2, 3, 4, 5, 6
Unur, émir de Damas, 1
Urbain III, pape (1185-1187), 1
Usāma *voir* Ibn Munqidh
ʿUthmān, calife (644-656), 2

Van (lac de), 1, 2
Venise, Vénitiens, 1, 2, 3, 4-5, 6
Vézelay, 1
Voltaire, 1, 2, 3, 4, 5
Vraie Croix, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10, 11-12

Waddān, oasis, 1
al-Wahrānī, poète satirique, 1, 2-3, 4, 5, 6
Waqfs, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9-10, 11, 12, 13, 14-15, 16-17
Wedeen, Lisa, 1
Wiet, Gaston, 1

Yāqūt, géographe, 1
Yāzkūj Sayf al-Dīn, émir, 1
Yémen, Yéménites, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14-15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26-27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34
Yubnā, 1
Yūsuf, messager de Conrad de Montferrat, 1
Yūzābā, émir, 1

Zabīd, 1, 2
al-Ẓāfir, calife fatimide (1149-1154), 1
al-Ẓāhir, fils de Saladin, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18
Zakāt, aumône légale, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10
Zarʿīn, 1
Zāwiya chafiite dans la mosquée des Omeyyades de Damas, 1
Zāwiya dans al-Kallāsa à Damas, 1
Zāwiyas dans la Grande Mosquée d'Alep, 1
Zaydan, Jurji, écrivain, 1
Zayn al-Dīn Yūsuf, maître d'Irbil, 1, 2-3, 4
Zemzem, puits à La Mecque, 1
Zengi, fondateur de la dynastie zenguide, 1-2, 3, 4-5, 6
Zenguides, 1, 2-3, 4, 5-6, 7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24-25, 26, 27, 28-29, 30, 31, 32, 33, 34, 35-36, 37, 38
al-Zinjārī, émir, 1
al-Zuhrī, géographe, 1
Zuwayla, oasis, 1
al-Zuwayla, quartier du Caire, 1, 2

TABLE DES DOCUMENTS

Le Caire ayyoubide
Syrie du Nord et Haute-Mésopotamie
La Cyrénaïque et la Tripolitaine sous le règne de Saladin
La famille de Saladin
La Palestine au XII^e^ siècle
Site de la bataille de Hattîn (4 juillet 1187)
Jérusalem à la veille de sa reconquête par Saladin
La campagne de Saladin en Syrie du Nord (1188)
L'empire de Saladin en 1190
Damas à la fin du XII^e^ siècle

REMERCIEMENTS

Ce livre est né d'une rencontre : celle que j'ai eu la chance de faire avec Hélène Fiamma, alors directrice de collection chez Flammarion. Sans son enthousiasme, ses encouragements et sa patience, ce projet n'aurait sans doute jamais abouti. Sa relecture attentive, ses conseils et ses corrections m'ont beaucoup aidée à mettre le fruit de longues recherches à la portée du plus grand nombre. Qu'elle trouve ici l'expression de ma profonde gratitude.

J'aimerais aussi exprimer ma reconnaissance à tous mes amis et collègues qui m'ont fait bénéficier de leurs suggestions et de leur érudition : Hans E. Mayer m'a fourni d'innombrables références bibliographiques et a bien voulu relire et corriger les chapitres concernant les Francs. John Tolan a très aimablement accepté de relire le chapitre sur la légende de Saladin. Hikmet Nahra m'a aidée dans la compréhension de certains textes arabes rédigés en prose rimée ou en vers, difficiles d'approche. Mes remerciements vont tout particulièrement à Carole Hillenbrand qui m'a fait l'honneur et la grande amitié de relire l'ensemble de mon texte. Ses remarques et ses encouragements m'ont été très précieux.

Ma dette est grande, enfin, envers ma sœur, Dominique Eddé, qui a contribué, avec son talent d'écrivain, à rendre beaucoup plus

agréable la lecture de bien des pages de ce livre.

Il va sans dire que je suis seule responsable de toutes les erreurs qui pourraient subsister.

TABLE

Avertissement
Introduction

I - L'ASCENSION
1 - Le monde de Saladin
2 - Le temps de l'apprentissage
3 - Vizir au Caire
4 - La fin des Fatimides
5 - Lieutenant de Nûr al-Dîn en Égypte

II - LE SULTAN
6 - Usurpateur ou sultan légitime ?
7 - La caution du calife
8 - La conception du pouvoir
9 - Fonder une dynastie
10 - L'appui des élites
11 - L'élaboration d'une image

III - LE JIHAD
12 - Image et propagande
13 - Les enjeux stratégiques
14 - Les campagnes victorieuses

15 - La troisième croisade
16 - Les règles de la guerre
17 - Le regard de l'autre

IV - DANS LA VIE DE TOUS LES JOURS
18 - Entre image et réalité
19 - Saladin et la souffrance

V - LE GOUVERNEMENT
20 - Le gardien de la foi
21 - Chrétiens et juifs
22 - L'État, le prince et les sujets
23 - Commerce et marchés

VI - LA LÉGENDE
24 - Naissance et devenir
25 - Anti-héros ou prophète annoncé ?
26 - Le chevalier preux et généreux
27 - Entre Moïse, Jésus et Mahomet
28 - Le mythe du héros arabe

Conclusion
Cahier photos
Notes
Chronologie
L'historiographie de Saladin
Bibliographie
Index
Table des documents
Remerciements

Flammarion

Notes

*. Tels Ibn Shaddâd, Ibn al-Athîr, Bar Hebraeus ou Abû l-Fidâ.

Notes

*. L. F. C. Marin, *Histoire de Saladin*, II, p. 399. Sur la question de l'adoubement de Saladin, L. F. C. Marin ne se prononce pas mais ajoute prudemment, après avoir rapporté la légende (II, p. 401) : « Je ne prétends point garantir ce fait attesté par nos anciens Écrivains. »

Notes

*. Cf. J.-F. Michaud, *Histoire des croisades*, 3 vol., Paris, 1812-1822, II, p. 526.

Notes

*. Cf. R. Irwin, « Saladin and the Third Crusade », p. 144 sq. et M. Jubb, *The Legend of Saladin*, p. 213. La dernière édition de l'ouvrage de S. Lane-Poole, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem* date de 2002. Elle est précédée d'une introduction de D. Nicolle, spécialiste de l'art militaire à l'époque des croisades.

Notes

*. Cf. C. Reynaud-Paligot, *Races, racisme et antiracisme dans les années 1930*, Paris, 2007.

Notes

*. Cf. R. Grousset, *Histoire des croisades*, II, p. 535-536. Passages reproduits tels quels, sans commentaire de la part de l'éditeur, dans la nouvelle édition, Librairie Jules Tallandier, Paris, 1981, V, p. 121.

Notes

*. Cf. A. Champdor, *Saladin, le plus pur héros de l'islam*, p. 46, 342-343.

Notes

*. Cf. H. A. R. Gibb, « The Achievement of Saladin », p. 53.

Notes

*. Cf. E. Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. C. Malamoud, Paris, 1980, p. 288-289.

Notes

*. Cf. A. S. Ehrenkreutz, *Saladin*, p. 238.

Notes

*. Beaucoup d'autres ouvrages sur Saladin ont été publiés, en anglais notamment ; ces synthèses, plus ou moins bien faites, n'apportent cependant rien de nouveau. En France, l'ouvrage de G. Chauvel, *Saladin rassembleur de l'Islam*, Paris, 1991, est une « autobiographie » romancée. En revanche, le petit ouvrage de J.-M. Mouton, *Saladin le sultan chevalier*, Paris, Gallimard, coll. « Découvertes », 2001, est un très bon résumé du règne de Saladin et contient plusieurs documents originaux.

Notes

*. Cf. N. Elisséeff, *Nūr al-Dīn, un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades*, 3 vol., Damas, 1967.

Notes

*. La première biographie de Saladin écrite à l'époque moderne dans le monde musulman fut celle d'un Turc, Namık Kemal (1844-1888), publiée, en 1872, en réponse à l'*Histoire des croisades* de Joseph F. Michaud, Paris, 1812-1822, qui venait d'être traduite en turc. Elle fut publiée dans le même ouvrage que les biographies de deux grands souverains, héros de l'histoire ottomane, Mehmed II le Conquérant et Selim I le Grave. Cf. C. Hillenbrand, *The Crusades*, p. 593 ; W. Ende, « Wer ist ein Glaubensheld, wer ist ein Ketzer ? », *Die Welt des Islams,* 23, 1984, p. 70-94 (notamment p. 79-81).

Notes

*. Cf. *Salâh al-Dîn al-Ayyûbî, Dirâsât Islâmiyya*, 5, Beyrouth, 1994-1995, p. 15, sous la plume du président de l'Institut des hautes études islamiques, Hishâm Nashshâba : « Saladin était kurde comme vous le savez, mais sa kurdité ne lui interdit pas d'être un héros arabe et musulman. »

Notes

*. Le nom en arabe de Nasser est Gamâl ʿAbd al-Nâsir et Saladin portait le titre d’al-Malik al-Nâsir.

Notes

*. Cf. Q. Qalʿajî, *Salâh al-Dîn al-Ayyûbî,* Beyrouth, 1992, p. 366, 368.

Notes

*. Cf. W. Nuwayhid, *Salâh al-Dîn al-Ayyûbî,Suqût al-Quds wa tahrîruhâ, (qirâ'a muʿâsira)*, Beyrouth, 1997. Cf. aussi Sawsan Muhammad Nasrâ, *al-Qâdî al-Fâdil wa Salâh al-Dîn wa l-wahda al-islâmiyya*, Le Caire, 1990, qui fait un exposé assez clair des événements sans grande originalité toutefois.

Notes

*. Cf. Nuʿmân al-Tayyib Sulaymân, *Manhaj Salâh al-Dîn al-Ayyûbî fî l-hukm wa l-qiyâda*, Le Caire, 1991.

Notes

*. Cf. ʿArafât Hijâzî, *Salâh al-Dîn, dhikrâ murûr 800 ʿâm ʿalâ fath al-Quds*, Amman, 1987, p. 10.

Notes

*. Cf. ʿAbd al-Qâdir Nûrî, *Siyâsat Salâh al-Dîn al-Ayyûbî fî bilâd Misr wa l-Shâm wa l-Jazîra 570-589/1174-1193*, Bagdad, 1976.

Notes

*. La bibliographie occidentale citée dans les ouvrages en arabe sur Saladin s'arrête en général au milieu du XX^e^ siècle. H. A. R. Gibb est le plus souvent cité. On y trouve aussi la biographie de A. Champdor. Sur les croisades, c'est l'histoire de R. Grousset qui revient le plus fréquemment.

Notes

*. Muhammad Muʾnis ʿAwad, *Salâh al-Dîn al-Ayyûbî bayn al-ta'rîkh wa l-ustûra*, Le Caire, Dâr ʿAyn, 2008.

Notes

*. En particulier l’ouvrage de M. C. Lyons et D. E. P. Jackson ainsi que celui de M. Jubb.